SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

DEL P. LUIGI TAPARELLI D. C. D. G.

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE

VOLUME I.

ROMA

COI TIPI DELLA CIVILTÀ CATTOLICA

1855.

A CHI LEGGE

Alla seconda edizione di quest' opera fu premessa dall' autore la seguente avvertenza.

Eccoti, cortese lettore, una seconda edizione di tal opera che non meritavasi pur la prima. Nata, embrione informe, dal bisogno e dalla fretta ella dovea servir soltanto in quella prima edizione a liberarmi dalla necessità di porre in mano a' giovani le viete e spesso erronee dottrine del Burlamacchi, dell' Eineccio, e di altri trattatisti o pericolosi o rei; ed a ricercare da amici dotti e sinceri una censura benevola ed accurata.

Ma fu voler di quel Dio, presso cui il cuor retto val più di ogni merito e di ogni capacità, che gl' insegnamenti di queste carte fosser graditi come sinceri ed opportuni, e che la prima edizione benchè informe ed abborracciata sortisse un successo cui non si aspettava l' autore, vendutisi quasi interamente i primi volumi primachè l' ultimo si pubblicasse.

Quest' esito inaspettato, testimone dell' amore sincero e religioso di verità, che annida ne' petti italiani, e la rende loro accetta sotto cortecce ancor le più grossolane e ruvide, mi dà coraggio, anzi direi quasi m' impone l' obbligazione di soddisfare alle domande di

una seconda edizione, benchè mi manchi tuttavia il tempo di rinnovare, come pur vorrei, tutta l' opera e renderla meno indegna delle pubbliche accoglienze. Le occupazioni molte , e succedentisi senza posa

« E'l vigor che già sento venir meno »

mi lasciano incerto troppo, se sia mai per venire un giorno libero a sì lunga e laboriosa correzione. Però bramoso più di propagar dottrine a parer mio sincere che d' acquistar nome di scrittore, almeno esatto se non terso ed elegante, correggerò in questa seconda edizione alcuni tratti soltanto, ove la fretta si tramescolò più torbida e le scorie apparvero più fecciose; talchè, se non potrò lasciare al parto della mia mente l' eredità di forme più regolari e leggiadre, possa almen dire di averle affidato schietto e compiuto il mio pensiero.

Ecco, lettor cortese, l' intendimento di questa seconda edizione e la scusa che renderà men biasimevole l' ardimento e le speranze con che ella affronta il consesso sempre venerabile de' dotti e del pubblico.

Quest' avvertenza medesima fu ripetuta nell' edizione di Napoli 1850 *riuscita contro ogni ragionevole speranza a tutt' altro esito di quel che l' A. si era ripromesso allorchè la* Civiltà Cattolica *ne iniziava la stampa: chè trasportatasi poco stante in Roma la direzione del Periodico, non fu più possibile all' A. il vegliare , come avrebbe bramato, sopra il retto andamento dell' opera: ond'ebbe a trovarla sì sconciata che in certe pagine appena parvegli intelligibile.*

Buon per lui che questa volta ha potuto condurla sino al fine non già correggendo l' opera tipografica (fidata ad occhi troppo migliori dei suoi) ma inserendovi le molte aggiunte con cui spera averla arricchita, dopo il lungo riflettervi di più di due lustri. Molti opuscoletti pubblicati dall' A. in varie occasioni troveranno qui il loro luogo, come già vel trovò nella edizione passata la lunga nota sopra la nazio-

nalità. E in questo medesimo volume oltre non poche aggiunte minori l' introduzione venne lavorata quasi nuova di pianta, e fra le note trovasi inserita una dissertazione intorno alle naturali influenze della Preghiera cattolica sopra la Civiltà ricercata da molti e non più possibile a trovarsi.

Inoltre per rendere l' opera più vantaggiosa, avendo già raccolto nell' Esame critico degli Ordini Rappresentativi *molti articoli della* Civiltà Cattolica *che parvero nati fatti per chiarir le dottrine del Saggio Teoretico, andremo qui di mano in mano aggiungendo a piè di pagina la citazione di quei capi che più immediatamente vi si riferiscono.*

A questi che sono pregi sostanziali abbiamo aggiunto quel della forma in cui abbiam cangiato alquanto la poco simmetrica partizione colla quale la prima volta si presentò l' opera al pubblico; colpa dell' esser nata irregolarmente e a pezzi a pezzi, per lo che quel che fu concepito breve saggio ad uso dei giovani, crebbe inaspettatamente alla mole di cinque volumi quanti ne contò la prima edizione.

Nulla diremo intorno al merito dei tipi e di altri pregi tipografici dei quali parla da sè il libro a prima apertura senza che sia mestieri intertenerne il lettore.

INTRODUZIONE

Tra le molte e strepitose rivoluzioni scientifiche di che l'età nostra è sì feconda, non è delle meno importanti quella per cui, dal basso del sensismo Lokiano ergendosi la metafisica, tornossi fra noi all' altezza di que' nobili pensamenti a cui la invita natura. Gemeano da lungo tempo i veri filosofi di vedere tiranneggiata e quasi oppressa da non so qual ferreo giogo la verità; quando repente si alzò dalle scuole di Francia (1) grido di salvezza, che mostrando il falso ed il turpe di quelle abbiette dottrine, rianimò nel mezzodì d'Europa lo spiritualismo giacente, e associandolo a quelle verità empiriche il cui studio avea occupato fino allora quasi esclusivamente il più degl' ingegni, creò scuola novella, e richiamò a nuova luce quelle dottrine che formarono in ogni tempo il retaggio de'saggi.

Questa prima riscossa fu a dir vero piuttosto un cambiare il giogo antico che un affrancare interamente le intelligenze. Conciossiachè al materialismo della scuola volteriana si tentò surrogare traviamenti novelli traendo prima dalla Scozia quella filosofia che diceasi di senso comune, poscia dalla Germania quell' idealismo trascendentale, che oggi ancora dagli amatori di forestierumi si enco-

---

N. B. I numeri arabici che nel testo s'incontrano fra parentesi citano i numeri corrispondenti della stessa nostra operetta; i numeri romani richiamano le note lunghe che troverai nel fine di ciascuna Parte.

mia e s' inciela. Ma non potendo il genio positivo della Francia acconciarsi a svolazzare per questi nuvoloni tenebrosi, si fece per ultimo di tutte lè dottrine precedenti un impasto arbitrario, che sotto nome di dottrina eclettica era in realtà un vero sincretismo.

Canonizzato questo per un momento ed accolto amorevolmente anche dagli animi onesti e cattolici, lieti di scuotere il giogo di Locke e di Condillac, venne ben presto ad ecclissarsi allorchè i suoi promotori incominciarono a svolgere i germi avvelenati che dentro vi covavano: e allora fu che molti ingegni cattolici finalmente compresero daddovero l' importanza di dare agli studii filosofici un avviamento novello, rannodandone le fila alle tradizioni della scuola cattolica, la quale da XVIII secoli va travagliandosi per assicurare il tesoro delle naturali cognizioni armonizzandole perfettamente colla norma infallibile dei veri soprannaturali. I quali essendo insegnamento di quel Dio che creò la natura, tendono per conseguenza a mantenere sulle vie della natura medesima anche gli studii filosofici.

Quindi quel repentino amore che parve destarsi, e talora forse non senza qualche esagerazione verso le ricordanze e le istituzioni del medio evo che parve a certuni dovesse risorgere a vita novella: amore che distendendosi a tutte le parti della esistenza sociale diè nuovo impulso e nuove forme all' eloquenza, alla poesia, all' architettura, al disegno ecc.

Nè questo dee recar meraviglia, essendo i rivolgimenti metafisici per propria loro indole universali. Perocchè non trovandosi scienza che non istudii l' *essere* di qualche oggetto nelle sue relazioni coll'umano intelletto, variata comunque la dottrina dell'*essere* e quella dell' intelletto, cioè la Metafisica e la Psicologia, ogni altra scienza dovrà necessariamente seguirne gl' impulsi e pigliar nuovo aspetto, almeno in quelle menti che non sanno appagarsi d' idee concrete e limitate, ma vogliono risalire in tutto a' principii.

Ecco, lettore cortese, l' origine di questa operetta. Benchè io non propenda a cieche innovazioni; benchè non parteggi per alcuno de' novelli maestri in particolare, pure non potei non approvare almeno in gran parte i desiderii di metafisiche novità che ci allontanassero dal sensismo del secolo passato; e poichè il genio non men che il dovere mi spingeva a meditare sopra il mirabile artificio interno dell' umano operare, nel risalir che io facea a' primi e più astratti suoi elementi non potei non avvedermi del vuoto, anzi del reo di quelle dottrine che tra noi ancor vigeano, quasi eredità lasciataci dal sensismo cadente, che andava pur tuttavia perpetuandosi colle novelle edizioni del Burlamacchi, dell' Eineccio, del Romagnosi e di altrettali autori.

Volli dunque tentare di applicare alle teorie morali la metafisica risorta; ma con tale ordine e concatenazione di raziocinio che appagar potesse una mente bramosa non solo di conoscere il vero ma ancor di contemplarlo evidente. Il dar così tutta la consistenza filosofica ad una scienza che sì gran parte abbraccia del mondo spirituale, e in un secolo ove ognuno vuol ragionare, e spezialmente sopra i dritti e i doveri privati e pubblici, parvemi impresa degnissima di chi brama giovar altrui, doverosa per chi vi si trova dalla professione obbligato. Perciò camminando sull' orme de' più sani metafisici, dato bando alle ipotesi, presi a considerare i fatti, assicurandoli per quanto potei sulle naturali idee comunissime espresse con sincera chiarezza dal linguaggio del volgo (II). Analizzandone poi le idee, e i fatti che esse esprimono mi adoprai a dedurne le conseguenze; ma con quella severa logica senza cui è sì agevole far dire all' oracolo del fatto ciò che esso realmente non dice. Associando in tal guisa alla semplicità de' lumi naturali la profondità del discorso, ai vantaggi dell' analisi que' della sintesi, ai lumi antichi i moderni, all' osservazione che realizza la teoria che generalizza, presi a seguire la scienza del cuore umano in tutto il

suo lungo e periglioso arringo, dal punto ove nasce nel santuario della coscienza individuale sino a quella meta ove ella pianta le colonne del sociale edifizio, e lo sostenta. Scienza che qualor si consideri con ragione puramente naturale, e sopra il fatto di natura unicamente si appoggi, suol chiamarsi *dritto naturale*.

A dir vero quest' appellazione è presso molti autori moderni assai più ristretta che non fu in altri tempi e che noi medesimi non la presentiamo, contenendosi ora per ordinario il diritto a contemplare unicamente le attinenze giuridiche per cui un uomo può esternamente secondo la legge esigere dagli altri un atto qualunque: di che avviene che nel novero dei diritti, si pongono talora certe azioni che nell' agente sono vere colpe morali.

Nasce questo dall' aver voluto separare l' *Ethos* ossia principio morale dal *Ius* ossia principio legale: separazione originata essa stessa dalle dottrine protestanti che a tale separazione doveano necessariamente ridursi. Conciossiachè essendo anima del protestantesimo lo spirito privato ossia la piena libertà delle coscienze, che fa libero a ciascuno l' opinare a capriccio, come intorno alle teorie religiose così intorno alla pratica morale; se il diritto camminasse di conserva colla morale, ne seguirebbe la totale abolizione di ogni unità nel diritto. Or qual società potrebbe sussistere un giorno solo abolita codesta unità? Se tu credi lecito ciò che io condanno, io lecito ciò che condanni tu stesso; se anzi possiam cangiare da un giorno all' altro il nostro decalogo e credere oggi lecito ciò che ieri ci parea scellerato; qual fiducia sarà più possibile fra concittadini, o senza fiducia qual vita civile? Si trovarono dunque i protestanti condotti insensibilmente a separare del tutto il diritto dalla morale, abbandonando questa alle ispirazioni della coscienza privata e dando il diritto in balia alla legge sociale. Così diritto è tutto ciò che la legge a me non divieta, dicane che vuole internamente il detta-

me della coscienza morale [a]: onde può trattarsi il diritto senza badare alla morale.

È facile il vedere l' insussistenza contraddittoria di codesta teoria, la quale da un canto vantasi affrancatrice delle coscienze e dall' altro riduce mille volte l' individuo (e il caso è frequentissimo fra cattolici) ad eleggere tra la violazione di una legge pubblica contraria alla coscienza o di un dettame di coscienza contrario alla legge pubblica. Ma non è qui nostro scopo di svolgere un sì grave argomento che ci obbligherebbe a lunga trattazione. Abbiam dato questo cenno solo perchè si comprenda la necessità di trattare insieme la morale e il diritto se vogliasi dare a quella tutto lo svolgimento che le è proprio, e a questo quella solida base che non può rinvenire se non nella universale e fondamentale teoria de' costumi.

Il che ben compresero eziandio fra' protestanti medesimi quei primi che dalle specolazioni dei teologi cattolici vollero estrarre il puro diritto naturale sciolto da ogni influenza di rivelazioni e appoggiato unicamente sulla ragione. I patriarchi di questa scienza eterodossa (Grozio, Puffendorfio, Wolfio ecc.) scrissero trattati di Ius naturale, ma furon costretti a partire dalle dottrine fondamentali della natura ed atti umani della coscienza, del primo principio di legge naturale ecc. ecc.

Queste trattazioni per altro non erano, può dirsi, che rimembranze, non potute dismettersi così di primo slancio, delle teorie cattoliche. Ma il principio del Razionalismo essenziale alla indipendenza di ragione protestante, dovea costringere ben presto al divorzio fra la coscienza religiosa e il diritto legale: e questa separazione fu, al dire di F. G. Stahl professore di Berlino, il grande assunto della Riforma [b]. Questo dotto e discreto protestante ormeg-

---

[a] V. *Esame critico degli ord. rappres.* P. 1, C. I e V.

[b] V. *St. della filos. del dir.* P. I, pag. 67 segg.

gia nella sua storia il procedere della Riforma e dimostra come dal soggettivismo del Cartesio si giunse per successivi esplicamenti fino all' Io assoluto di Fichte, il cui turpe egoismo si riduce in sostanza alla formola svergognata: Ama te stesso sopra ogni cosa e i concittadini per amor di te [a]; base per quel filosofo indeclinabile di ogni diritto e abolizione di ogni dovere.

Siam persuasi che chiunque leggerà maturamente nello Stahl la storia funesta dei delirii razionalistici, si persuaderà non essere possibile una soda e compiuta trattazione di filosofia del diritto, se vogliasi questo disgiungere dalla morale. Ciò non vuol dire che non possa disgiungersi il diritto dalla trattazione morale, ove questa presuppongasi trattata separatamente da altri autori; in quella guisa appunto che può scriversi una trattazione intorno alle sezioni coniche o alla trigonometria presupponendo tutti gli elementi anteriori. Parte della scienza morale è il diritto, come parte delle teorie geometriche la trigonometria e le sezioni coniche: e nulla vieta che le parti vengano studiate separatamente. Ma costituire due scienze distinte intorno agli atti morali o separare il diritto dalla scienza degli atti morali, è a parer nostro sistema essenzialmente erroneo, e per conseguenza funesto, non potendo il diritto vigoreggiare se non negli atti umani, e dovendo per conseguenza trovare le supreme sue cause in que' principii medesimi che all' operare umano somministrano la base e la direzione. Ed ecco perchè abbiamo in questo dovuto abbandonare le vie battute ordinariamente da autori anche rispettabili e ricondurre la scienza da noi insegnata ai supremi principii morali, svolgendoli poscia con metodo quanto ci fu possibile rigoroso nelle più remote loro conseguenze.

---

a Stahl l. c. t. 2, pag. 257.

Ma i principii e il metodo non sono il tutto in filosofia. Il vantaggio più importante recato dalla novella metafisica è la mutazione delle dottrine filosofiche; mercecchè congiungendo in un solo sistema l' empirismo inglese e francese collo spiritualismo tedesco [a] ella ha preso un carattere misto, e però tanto più vero, se rettamente si tratti, quanto meglio si confà coll' essere umano composto di corpo e spirito. Le teorie morali essendo una conseguenza delle metafisiche, possono esse pur dividersi in tre sistemi, secondo che cercano i loro principii o nel solo spirito o nel solo corpo o nel loro composto: la morale degli spiritualisti sarà la morale della ragione isolata e però non umana, lo stoicismo; la morale de' sensisti sarà quella del corpo, l' epicureismo che vive onestamente per godere meglio i piaceri. La morale dell' uomo congiungerà i due elementi, e mentre concede il primato alla ragione, non dimenticherà, non condannerà assolutamente ogni passione. Questa è la morale da noi abbracciata e spiegata in queste carte.

Scrivendo poi pei filosofi e non pel volgo, scrivendo teorie di morale, non catechismi, mi fia permesso così nelle materie come nello stile un moderato laconismo che lasci al lettor penetrante il piacere di pensar da sè stesso, e dia al raziocinio filosofico quella limpidezza e connessione che ne formano il più bel pregio. Siccome per altro certe giunte di erudizione, certe deduzioni, men necessarie al tessuto dell' opera, ma in sè o importanti o piacevoli, certe confutazioni o risposte ad opinioni contrarie possono aggiungerle pregio e diletto, abbiam procurato di compensare con qualche abbondanza di note il laconismo del testo, inserendo in esse ciò che parve atto non ad ingrossare ma ad arricchir il volume.

---

a COUSIN Introd. Leçon 13.

Persuasi che niuno erra senza qualche barlume di verità, giacchè puro errore non si dà, abbiam fatto ogni sforzo per isceverare in ciascuna opinione il vero dal falso, e lasciare così a ciascuno la sua parte di lode anche quando ci fu mestieri confutarne gli errori. Ma non per questo ci credemmo in dovere o di piaggiar l' errore, o di associarlo colla verità, come vorrebbero certuni per una cotal loro antifilosofica tolleranza. Le transazioni propriamente dette, quelle cioè ove si rinunzia a qualche parte de' proprii diritti, sono in filosofia così impossibili come in geometria; ed è, a parer nostro, ugualmente assurdo il gridare col sig. Droz [a]: *Approvate. . . tutti i sistemi di filosofia,* come sarebbe il chiedere a' geometri che permettano a qualche triangolo di aver quattro lati. La tolleranza, o diciam meglio, l' equità del filosofo dee consistere nella scrupolosa fedeltà a riferire le altrui opinioni, nella propensione a spiegarle favorevolmente, nella urbanità quando avvenga di confutarle; e a queste leggi se avrem mancato, ci condanniamo anticipatamente e ritrattiamo ogni involontario errore.

Intendeste, lettor cortese, qual fu il nostro divisamento, il metodo, i principii, le mire, i riguardi con cui guidammo la penna nello stendere questo saggio delle nostre meditazioni sopra le teorie del diritto. Qual che ne sia il prodotto, egli è certamente frutto di un cuore che ama sinceramente il vero, e lo porge senza infingimento; che ama caldamente gli uomini e brama, sì, brama efficacemente di vederli felici.

---

a Manuale di Filos. mor. pag. 154. V. la nota finale XXXVI.

SAGGIO TEORETICO
DI
DRITTO NATURALE

PARTIZIONE DELL' OPERA

Chi son io nell' universo? domanda a sè stesso il filosofo contemplatore, e considerando le cagioni del suo essere e le naturali sue relazioni ne deriva quella serie immensa di teoremi che costituiscono la dottrina dell' *essere*. Ma nell' essere suo medesimo egli discuopre una facoltà quasi direi creatrice per cui egli può divenire e divien realmente cagione di molti effetti che a sè stesso egli attribuisce. L' uomo può *operare*; ma di questa sua facoltà in qual modo debbe egli servirsene? *che debbe egli fare nell' universo?* ecco il problema che a sè stesso propone il filosofo pratico; e considerando i principii delle sue operazioni e il fine a cui tendono ne deriva un' altra

serie di teoremi che costituiscono la dottrina dell' *operare* che ordinariamente *morale* si appella: dottrina della quale non è chi non vegga la importanza suprema, non potendovi esser cosa più importante per l' uomo che il ben conoscere le leggi di quelle opere che dipendono dalla libera volontà di lui. Quando egli studia il rotar de pianeti, il germogliar delle piante, l' organismo degli animali, le forze motrici, i fluidi imponderabili, le viscere della terra, i monumenti delle età vetuste senz' altro intento che di appagare una dotta curiosità, potrà questa talvolta esser lodevole, ma non oltrepassa i limiti di un onesto appagamento: nè la sua cognizione o retta o storta delle leggi di natura può alterarne punto nulla, dalle vie che prescrisse la Provvidenza, il regolare andamento. Non così la scienza morale: la quale additando le leggi, secondo le quali l' uomo è invitato dal Creatore a farsegli quasi compagno nel compiere la gran macchina da Dio creata, può, secondo che o rettamente o storicamente ragiona, condurre la creatura or a cooperazione ora a contrasto coll' intento e coll' opera del supremo fattore; e val quanto dire ad avere o aiutatrice o nemica nell' operare umano la natura universa.

Tal è la scienza in cui c' introduciamo: e poichè l' operar dell' uomo si distende indefinitamente dal primo atto volontario che egli forma nell' intimo del cuor suo fino a quella sterminata operazione con cui può un' autorità centrale muovere sterminate moltitudini, una ragione maestra cattivarsi l' assenso da milioni d' intelligenze, un privato interesse intrecciarsi agl' interessi di tutta l' umanità; poichè anzi dall' operar morale dell' uom sulla terra vengono in qualche maniera modificati i decreti eterni e i destini della società immortale nel cielo; dall' intimo della coscienza alla più vasta delle società, dall' infimo degl' interessi materiali al supremo degl' interessi religiosi, tutto può presentarsi come oggetto di scienza mora-

le, e a tutto per conseguenza dovrà distendersi questa trattazione; non già coll' ambiziosa arroganza di una enciclopedia che pretenda

« Descriver fondo a tutto l' universo »:

ma coll' intento di additare i primi principii, e le leggi supreme che in tutta quella sterminata carriera debbono guidare gli atti della libera volontà e somministrare il germe e le ragioni di tutte le scienze che vi si travagliano.

Dividerem dunque l' opera nostra in 8 Dissertazioni colle quali andremo ormando i passi della ragione dai primi principii per tutto il successivo ampliarsi delle conseguenze nella immensa sfera poc' anzi additata.

E la prima svolgerà, per così dire, dal germe dell' antropologia (le cui dottrine presupponiamo già conosciute) le idee ontologiche dell' atto umano e le prime leggi dell' operare individuale.

La seconda, dalla natura stessa dell' uomo mostrerà come nasca per necessaria conseguenza l' universale idea della società.

La quale idea non potendo ridursi in atto senza il concorso dell' uomo; le leggi di questa operazione umana cooperante all' idea Divina nel formare la società verranno contemplate nella terza dissertazione.

La dissertazione quarta incomincerà a trattare dell' operar sociale in ordine al suo fine di coordinare gl' individui e perfezionarne l' associazione.

La quinta spiegherà le leggi organiche di questo corpo morale risultante dalla congiunzione degl' individui.

La sesta c' introdurrà a conoscere le norme che debbono guidare una società nelle esterne sue relazioni col rimanente del genere umano;

E poichè da tutto il complesso delle precedenti teorie applicate alle individuali differenze delle persone e delle società, sgorgano naturalmente svariatissime relazioni governate da leggi lor proprie; la settima dissertazione tenterà di additarne le principali riducendone la sterminata varietà a ragionata classificazione.

Finalmente per agevolare la comprensione di materie sì estese e metterne in maggiore evidenza la logica connessione; l'ottava dissertazione riepilogherà tutta l' opera riducendone a forme severamente laconiche tutta la sostanza di principii e conclusioni.

Entriamo in carriera.

DISSERTAZIONE PRIMA

DELL' OPERARE INDIVIDUALE

CAPO I.

DEL BENE IN GENERALE, DELLA FELICITÀ E PERFEZIONE.

SOMMARIO

1. L'uomo vive per operare: — 2. opera per ottenere il suo bene. — 3. Che cosa è bene? — 4. Distinzione del vero bene dal falso: — 5. nasce dalla natura degli esseri. — 6. Ogni essere ha un fine, — 7. e però una natura. — 8. Le nature sono varie; lor divisione — 9. 1.° grado tendenza determinata — 10. 2.° tendenza determinabile da un principio esterno — 11. 3.° determinabile da un principio interno necessario — 12. 4.° determinabile da interno principio libera. — 13. Che sia la perfezione delle cose: — 14. perfezione particolare, universale — 15. quanto fra loro diverse. — 16. Vero bene è quello a cui tende la natura. Ogni bene è fine. — 17. Termini varii della tendenza naturale: — 18. ne conseguono le nozioni di utile, onesto, dilettevole. — *19. Il convenevole è il* vero precipuo *bene — 20. proprio della natura umana, — 21. la quale ordina il diletto e l'utile al convenevole. — 22. Il fine di ogni tendenza è uno, — 23. poichè la tendenza non acquista una specie determinata se non dall'atto — 24 e l'atto dall'obbietto — 25. considerato sotto un aspetto determinato. — 26. Fine materiale e fine proprio dell'uomo: — 27. può disputarsi del primo non del secondo. — 28. Epilogo di questo capo.*

1. Non è l' uom sulla terra contemplatore ozioso dell' ampio spettacolo ammirabile che gli presenta natura; ma come pel corpo è strascinato a far parte dell' universo nelle perpetue sue vicissitudini, così per la mente si sente incitato a prendervi parte spontaneamente, e a determinar da sè medesimo qual parte vi prenderà. Ogni sensazione, ogni immaginazione, ogni pensiero lo prepara, lo invita, lo eccita ad operare aprendogli molte vie per le quali egli può camminare a sua scelta. Ma questa scelta è ella effetto di puro principio interno, ovvero ha ella al di fuori un qualche scopo, dal quale dipendano le interne determinazioni?

2. Per poco che siamo avvezzi a consultare in noi stessi l'oracolo della coscienza, noi avremmo mille volte osservato un fatto costante, ed è quella irresistibile tendenza [III], con cui siam portati a bramarci felici e a ricercare fuor di noi un obbietto il quale da noi afferrato e posseduto appagherà le nostre brame e ne darà quiete. Se fame, seto, sonno o altra sensazione molesta ci travaglia, noi aspiriamo a cibo, a bevanda, a riposo; se un odor grato, un sapore, un colore ci si presenta, aderisce avido a quell' obbietto il senso corrispondente e si sforza di assorbirne quel che egli chiama *il suo bene*. Il suo *bene* trova la fantasia in quelle immagini che la lusingano, il suo *bene* l' intelligenza in quelle verità che la illustrano; in somma l' operar dell' uomo ha fuor di lui uno scopo, un bene dal cui allettamento egli vien eccitato, o al cui possedimento egli mira e tende in quanto opera.

Ecco il fatto primitivo di ogni umana operazione; fatto la cui prima analisi ci presenta due oggetti di osservazione: le facoltà tendenti al bene, e il bene a cui tendono. Or quale torremo noi ad esaminare dapprima? qual è il primo nell' ordine di cognizione? quale nell' ordinamento della mente creatrice? Proponiamo questi due problemi sotto altra forma. 1°. Conosciam noi prima l' esistenza di un oggetto visibile: o la facoltà che abbiam di vederlo? 2. E il Creatore nell' ordinare le relazioni di tutto il creato a che cosa dovette, logicamente parlando, mirar prima, a crear la luce o a crear la vista? La risposta a tali quesiti non parmi difficile: ognun si avvede 1°. che senza luce l' uomo neppur saprebbe di avere la vista, anzi come cieco nato neppur comprenderebbe che voglia dire vedere: 2°. che il Creatore, ideata la luce, dovette ideare l' organo con cui potesse vedersi; non già viceversa, ideato l' organo, ideare l' oggetto a cui doveva servire. E quale è mai quell' artefice che prima faccia lo strumento, e poi ne determini il fine, se anzi il fine è quello che gli dà le norme a cercare e determinare lo strumento? Dunque

prima è l' oggetto, poi lo strumento; dunque secondo natura dobbiamo prima indagare che sia il *bene* a cui tendiamo, poi le facoltà con cui vi tendiamo. Conosciuto l' obbietto a cui tendiamo e il mezzo con cui vi tendiamo, potremo agevolmente misurare i risultati di nostra tendenza.

3. Or il *bene* che cosa è? Già osservammo che dicesi volgarmente *bene* ciò che forma il naturale appagamento di una facoltà; di una tendenza qualunque: e però quante sono le tendenze, le inclinazioni di un essere, tanti sono i beni dei quali egli è capace. Sotto questo generalissimo aspetto si comprende in che senso si debba intendere la distinzione dei beni *veri* dai *falsi* di cui nel linguaggio famiIiare occorre menzione sì frequente; siccome possono le varie inclinazioni di un essere venir a contrasto, e indurlo ad obbietti diversi e contrarii, egli è chiaro che se uno di essi sarà *vero* bene, l' opposto sarà bene *falso*; giacchè falso diciamo l' opposto del vero.

4. Ma qual è il principio per cui il vero dal falso bene si distingue? Se ogni essere fosse semplicissimo epperò dalla natura dotato soltanto di una tendenza [IV], egli è chiaro che non potrebbe non correre al bene propostogli dalla natnra, e però tenderebbe sempre al vero suo bene; ma nella moltiplicità di tendenze varie, di cui le creature sono per lo più naturalmente dotate, quale di queste tendenze dee dirsi *buona?* cioè inclinata al *vero bene?*

5. Esprimiamo il problema stesso in altri termini: qual è nella essenzá di ogni essere il primo principio di azione, a cui gli altri debbano subordinarsi? Egli è appunto quel primo impulso che snol dirsi *natura* dell' essere medesimo, da cui risultano poscia tutti gl' impulsi subordinati delle particolari tendenze o facoltà.

6. A ben comprenderlo avvertasi che *ogni essere* è necessariamente *uno*, come la metafisica insegna [V]; e che ogni essere contingente è necessariamente creato da una mente infinita, e creato secondo un disegno dalla eterna Sapienza prestabilito; secondo il

qual disegno ogni essere dee compiere nel mondo un determinato ufficio. Ogni essere adunque ricevette dalla man creatrice un impulso che a quello scopo lo indirizza, a cui fu da lei destinato. Ma questo impulso non è estrinseco all' essere medesimo, ma forma una cosa sola con lui, ed è quel primo principio del suo operare che *natura* vien detto.

7. Natura è dunque quel principio di tendenza che porta un essere allo scopo pel quale ei fu fatto dal suo Creatore. Ma a questo scopo debbono tutti gli altri subordinarsi. Dunque tutte le tendenze debbon subordinarsi a questa prima radical tendenza di ogni essere [a].

Il vero bene di ogni essere non consiste dunque nell' obbietto parziale, proprio di una facoltà isolata, ma nell' obbietto adeguato della sua natura, in quel fine cioè a cui natura lo porta, e la mano creatrice lo spinge [b].

8. Ma questo impulso impresso dal Creatore che diciam *natura* è di carattere vario, come veggiamo nelle varie sostanze: in alcune

---

a *Natura iussum Dei quo res est, in quod est, agit quod agere iussa est.* (Van-Helmont presso Buchetz traité compl. de philos. t. 1, pag. 518.)

Chi riflette a questa prima radice di ogni tendenza potrà vedere che non ebbe metafisicamente ragione il Cousin quando nella sua storia della Filosofia morale lez. 1, pag. 384 ci disse: « *Si je demande quelle est la raison de l'attraction universelle, la science n'a plus rien à me répondre: c'est qu'à cette hauteur toute explication devient impossible* ». No: la scienza considerando che l'attrazione è un *fatto;* che il *fatto* ha una *causa;* che la *causa* è *intelligente;* che l'*intelligente* opera per un *fine;* che pel fine usa *mezzi;* che il *mezzo* del Creatore per ottenere un fine naturale è la *natura:* saprà rispondere che la causa dell'*attrazione* è un principio di azione che chiamiamo *natura* insito in ogni essere per condurlo a compiere gl'intenti del supremo Artefice, il quale è esso medesimo la causa prima della natura.

b Il sig. Damiron comprese la importanza di questa verità, e la prese per base della sua filosofia morale; ma non avendo abbracciata sotto il suo vero aspetto la *unità* dell' uomo cadde in errori notabili di cui parleremo altrove.

è determinato al suo operare dall' esser suo medesimo; così per esempio, ogni corpo è determinato a tender al centro di attrazione perchè è corpo.

9. In altre ha, sì, una determinazione specifica, ma non individuata; così per esempio la pianta è determinata specificamente a crescere e fruttificare, ma il numero, la perfezione, il luogo dei frutti ecc. non è determinato dal suo essere di pianta; questo essere le dà bensì quell' attività con cui ella sugge dalla terra o dall' atmosfera gli alimenti; ma la quantità e gli effetti di questa attività dipendono dallo esercizio che fa la pianta della stessa attività interna.

10. Se non che la pianta opera, sì, con un principio d' interno svolgimento, ma opera determinatavi dagli esterni obbietti. Altre nature vi sono, le quali hanno in sè stesse non solo il principio *determinabile* del loro operare, ma anche il principio *determinante*, e sono gli animali, nei quali la tendenza vien determinata dalla notizia che acquistano per mezzo dei sensi appropriandosi in certa guisa (*apprendendo*) quegli obbietti esterni a cui tendono [VI], e movendo poi verso di essi in forza di questa apprensione [a].

11. Ma quando l' interna apprensione presenta all' animale bruto l' obbietto di qualcuna delle sue facoltà, questa facoltà determina la operazione del bruto senza che esso possa resistervi; l' uomo al contrario dotato di un principio spirituale che può riflettere sopra le proprie tendenze, conoscerne lo scopo parziale e il termine universale ed ultimo, per questo appunto può determinar da sè stesso la propria operazione, la quale in vista ancor dell' obbietto che lusinga

---

a *Le monde formé par le mouvement de la matière privée d'intelligence a... des lois invariables.* Esprit des lois chap. 1. *Les bêtes ne suivent pas invariablement leurs lois naturelles: les plantes en qui nous ne remarquons ni connaissance ni sentiment les suivent mieux....*

qualche particolar facoltà, pur rimane tuttavia indeterminata e sospesa.

12. Da queste considerazioni (che potrebbono estendersi anche alle intelligenze superiori) apparisce 1.° che la tendenza naturale di ogni essere nasce da ciò che è in lui principio dell' essere e dell' operare. 2.° Che questo principio di operazione dee essere più o meno indeterminato. 3.° Che l' operazione può essere più propria dell' agente, quanto più egli ha in sè il determinarla. 4.° Che il *bene* di questa determinazione dipende dalla conformità di questa col fine inteso dal Creatore nella produzione del soggetto [a].

13. Un agente che opera in conformità di questo fine acquista la propria natural perfezione, imperocchè la perfezione essendo il compimento di un essere, allora un essere sarà *naturalmente perfetto* quando si condurrà al termine prefissogli dalla natura colle facoltà dategli a tal fine dalla natura medesima: perfetto nell' *essere*, quando potrà muovere verso quel termine; perfetto nel *tendere*, quando verso esso senza svario si muove; perfetto nel *termine*, ossia compiutamente perfetto, quando finalmente vi sarà giunto.

14. Ma notisi che nell' ordinamento dell' universo se varii sono i fini delle particolari creature, uno è per altro il fine di tutto l' immenso lavoro; e per questo appunto l' universo apparisce sì ordinato, perchè dispone l' immensa varietà delle create cose secondo un principio di unità a cui tutto subordina. Altra è dunque la perfezione della creatura considerata in sè, altra se si consideri nel tutto dell' universo, giacchè ogni creatura forma un tutto da sè, e forma parte di altri tutti secondarii subordinati in varie gradazioni al tutto primario, a quell' Essere infinito che è l' essere di ogni essere, e a cui tutte le creature si riferiscono.

---

a Queste idee dell'ordine universale trovansi chiarite nell'*Esame Critico degli Ord. Rapp.* t. 1, cap. 1, N. 10 e segg.

15. Quindi si vede quanto diversi possano essere i giudizii intorno alla perfezione secondo i fini diversi a cui si riferisce; così la perfezione di una facoltà sensitiva in astratto consiste nel giungere al suo obbietto; se questa facoltà si riguarda nel bruto consiste nel servir la ragione. Epperò la perfezione dell' occhio consiste nel vedere, dell' occhio della nottola nel confinarla fra le tenebre, dell' occhio umano nell' aiutar l' uomo allo svolgimento di sua intelligenza e volontà; onde certe, che diciamo imperfezioni relativamente al fine immediato, sono perfezioni relativamente ad un fine superiore. Così, per esempio, imperfetta è la cognizione nei bruti, ma questa imperfezione appunto li rende atti al servizio dell' uomo a cui sono destinati, e a cui non servirebbero se meglio conoscessero ed usassero le proprie forze.

16. Queste nozioni ci danno qualche idea del vero bene [6]. Esse dimostrano che il vero bene di ogni essere è non già qualunque obbietto a cui tenda una qualche sua facoltà isolata, ma quello a cui tende la sua natura; che dal giungere a tale obbietto dipende la perfezione di lui subbiettiva; che per conseguenza nella idea di bene è essenzialmente inclusa la idea di fine o termine di una qualche tendenza. Ma siccome varii possono essere i termini a cui si tende, così varie possono essere le specie di bene. A meglio spiegarmi mi varrò dell' esempio del moto locale, applicazione materiale del moto considerato astrattamente [111].

17. Osserviamo un mobile qualunque sospinto da una forza intelligente a qualche scopo determinato, per esempio, una saetta che vola al bersaglio: qual è il termine del moto impressole dal saettatore? propriamente egli è il bersaglio, e se e' la coglie nel bianco, noi diciamo che il colpo riuscì *perfetto*. Ma per giungervi ella dovette trapassare tutti i punti dello spazio intermedio, ciascun de' quali potea considerarsi qual termine del corso precedente; questo termine intermedio non era nell' intenzione dell' arciere se

non un passo necessario per giungere al bersaglio; ma passo che per sè era a lui indifferente, e necessario solo perchè era *mezzo* per arrivare allo scopo. Giunta poi la saetta al bersaglio, si arrestò, e il riposo fu un altro *termine* del suo corso: ma era egli codesto riposo il termine inteso dal saettatore? certo che no: perchè se avesse preteso unicamente il *riposo* della saetta, non occorreva incoccarla: bastava non muoverla dal turcasso; il riposo dunque è una *conseguenza* dell' esser giunto al termine *proprio* dell' impulso ricevuto; ma il vero termine, il vero obbietto del colpo era arrivare al bianco.

18. Applichiamo ora queste considerazioni ad un atto di una facoltà qualunque, che è il passaggio da uno stato ad un altro, e per conseguenza un vero *moto* metafisico, un vero passaggio da uno ad un altro termine. Crea il supremo Artefice un essere qualunque, e nell' atto del crearlo gl' imprime un impulso, una tendenza, che chiamiam natura diretta ad un fine, e però dotata di facoltà capaci di conseguirlo. Mettiamo in giuoco una di queste facoltà in un animale, per esempio, la facoltà di vedere: una pecorella che pasce quietamente nel prato ode da lungi repentinamente un calpestio, volge l' occhio, guarda, si avvede del lupo che le corre addosso e fugge. Qual è in tal caso il *fine* per cui dal Creatore fu dato alla pecorella la facoltà di vedere? affinchè potesse *conoscere* il nemico che le si avventa, e conoscendolo fuggirlo. Per conoscerlo fu mestieri che ella *volgesse gli occhi e guardasse:* ma direm noi però che gli occhi sono fatti per rivolgerli e fissarli? questo non è che un mezzo per giugnere alla cognizione dell' obbietto. Conosciutolo cessò di guardarlo; ma direm noi però che gli occhi furono dati all' animale perchè *cessasse di guardare?* Facciamo ora che al primo volger dell' occhio, invece del lupo avesse mirato il pastore in atto di porgerle una fronda gradita: la vista della fronda avrebbe lusingato il suo occhio, l' avrebbe tenuto inteso a mirarla; direm noi però che l' occhio fu dato all' animale perchè fosse lusingato dalla

fronda e ne avesse diletto? il diletto accompagna la vista di oggetti graditi, ma non è il fine: fine della vista è propriamente il conoscere gli oggetti per acquistarli se opportuni, fuggirli se disconvenienti. In ogni facoltà dunque altro è il termine medio, altro è il termine finale, altro il termine di riposo che ne consiegue. Tutti sono termini di essa facoltà in qualche modo, e però tutti in qualche modo sono *beni*; ma il termine intermedio non è bene se non perchè conduce al finale, e dicesi *utile*; il finale è quel bene che conviene e che fu inteso dal Creatore per l' ordine dello universo, e dicesi bene *convenevole* od *onesto*. Il riposo che nasce dal possedimento di un obbietto proporzionato alla facoltà, dicesi *diletto*, *piacere* [VI*].

19. Quindi apparisce che il vero bene, il bene cioè inteso dal Creatore è il bene di ordine, il bene *convenevole*: così il bene individuale della pecorella è la sua conservazione, gli atti che vi contribuiscono sono mezzi, il diletto che vi si accoppia è una conseguenza.

20. Se non che il bruto incapace di riflessione lascia al Creatore il pensiero del fine, e corre tratto da irresistibile impulso all' obbietto che lo diletta. Non così l' uomo: dotato di una intelligenza che lo fa somigliante al suo Creatore, egli conosce con essa le ragioni finali delle cose che, impenetrabili alla material sensazione, solo colla ragione si ponno conoscere; conosce l' ordine che hanno i mezzi al fine; conosce dunque il bene *convenevole* ignoto a' bruti, e lo conosce con quella facoltà che è la specifica differenza di sua natura. Ora la cognizione naturale, abbiam noi detto [11] è quella che determina la natural tendenza, e questa il vero bene dell' individuo; dunque il vero bene dell' uomo è il bene di ordine, bene *convenevole:* questo è il fine a cui egli tende per natura, giacchè questo è il bene che conosce colla facoltà specifica di sua natura.

21. Se non che potria taluno obbiettare — l' uomo conosce anche il bene *utile*, anche il *dilettevole*; perchè dunque assegnargli per fine solo il bene *convenevole?* — Anzi, rispondo io, l' uomo conosce il bene generalissimamente *sotto la pura ragione di bene;* dunque naturalmente egli vuole il bene in generale; volendolo in generale egli lo vuole in tutto, lo vuole indefinitamente; vuole dunque anche il bene *utile*, anche il *dilettevole*. Ma li vuole come li conosce; e poichè li conosce subordinati al bene convenevole, l' uno come mezzo al fine, l' altro come effetto alla causa, dee dunque volerli subordinatamente al primo, al convenevole. Il *convenevole* è quello dunque che fa veri beni anche l' utile e il dilettevole, perchè li ordina secondo l' intento di Chi li creò. Onde diciam *buono* il diletto solo quando è ordinato, non diciam buono l' ordine solo quando è dilettevole [VII].

22. E questa subordinazione è metafisicamente necessaria, giacchè è impossibile che una facoltà o un essere tenda come a fine suo proprio a due oggetti diversi non subordinati. Prendiamne per immagine l' impulso al moto; egli è impossibile che un mobile si muova verso due termini non subordinati l' uno all' altro, dunque è del pari impossibile che una facoltà, una natura tenda a due fini non subordinati.

23. E questo apparirà evidente qualora non più l' immagine del moto locale, ma si consideri più adentro la nozione di *natura*, di *facoltà*. *Natura*, *facoltà* sono termini che esprimono una *tendenza a produrre un atto* [a]; ora è egli possibile che la tendenza a produrre l' atto A sia tendenza a produrre l' atto B? È egli possibile che la facoltà di vedere sia facoltà di udire? potranno unirsi entrambe in

---

[a] « Chaque fonction qu'on lui reconnait autorise à lui attribuer une faculté « correspondante: il respire, donc on lui attribue une respiration; il digère, « donc une faculté digestive ecc. » VILLERS *Philos. de* KANT P. I, pag. 252.

un soggetto medesimo, ma non saranno mai la cosa istessa; come nel moto locale l'impulso o la tendenza a destra non sarà mai tendenza o impulso a sinistra.

24. Vero è che il mobile in questa determinata sua direzione può incontrare obbietti molti e diversi, ma egli non tende ad essi per veruna loro intrinseca proprietà ma solo pel loro sito, pel trovarsi eglino a destra o a sinistra. E questa osservazione spiega più esattamente in che consista la unità del fine di ogni facoltà. Ella tende, dissi io poc'anzi, a produrre un *atto*: ma questo atto che cosa è? *Io ho la facoltà di* . . . . niuno sa di che cosa finchè io non esprima l'atto. *Io ho la facoltà di fare*... di fare che? anche adesso niuno sa qual sia questa *facoltà*, questo *fare*, finchè non vi aggiungo l'obbietto, per esempio di fare una casa, un libro ecc. L'atto viene dunque determinato dal suo *obbietto* ceme la *facoltà* è determinata dall'atto.

25. Ma questo obbietto che determina e l'atto e la facoltà non è l'obbietto considerato in tutto il suo essere materiale, ma solo considerato sotto un aspetto, un modo determinato proporzionato alla ragione della tendenza: il quale modo può trovarsi in molti obbietti materialmente diversi; conciossiachè siccome il mobile, di cui io parlava poc'anzi, tendendo a sinistra tende a tutti gli oggetti che sono a sinistra, ma vi tende per questa sola ragione del loro sito: così la facoltà di vedere tende solo al visibile, la facoltà d'intendere all'intelligibile, benchè molti sieno nella lor concretezza gli oggetti visibili, gl'intelligibili. Altro è dunque l'obbietto considerato materialmente in tutte le sue proprietà, altro considerato relativamente alla facoltà che vi tende sotto un solo aspetto, sotto una sola ragione. Ognun vede che un medesimo oggetto può esser dotato di molte proprietà, e però esser termine di molte facoltà; e viceversa molti oggetti dotati di una proprietà esser termine di una facoltà mede-

sima: l' obbietto proprio della tendenza è dunque questa proprietà, e non la materialità dell' obbietto reale.

26. Dal che spiegasi viemeglio in che consista la unità del fine di ogni natura. Ogni *essere è uno* [6], e però *una* ogni natura; il fine di ogni natura ne forma la perfezione; la perfezione di natura *una* è necessariamente *una;* quando la natura tende a varii obbietti materialmente distinti, li riguarda sotto questo solo aspetto di complemento o perfezione sua; dunque ella tende ad un solo obbietto.

27. E questo ci fa comprendere come tendendo gli uomini tutti ad un solo fine, pure tanto disputino della felicità. Non si disputa già se debba tendersi alla felicità ma, ammesso questo come principio, si domanda ove ella trovisi: si cerca l' obbietto *materiale* non il *proprio*. Questo anzi è per tutti evidente e serve di primo principio ad ogni morale disputazione, che sempre può ridursi a questo primo assioma pratico: « Io bramo esser felice ».

28. Fermiamoci qui un momento riepilogando quanto finora si disse. Abbiam veduto che sia bene e come il vero bene di un essere è il fine a cui egli è destinato dal Creatore a cui tende per sua natura; che per conseguenza vero bene è precipuamente il bene *convenevole* di cui *l'utile* è mezzo, effetto il *piacere;* che il possedimento di questo bene produce la *perfezione* dell' essere che vi tende, e quell' appagamento che nel ragionevole appellasi *felicità*; che sebbene ogni essere tende alla propria perfezione, pure un essere non assolutamente determinato nelle sue tendenze può dubitare dell' oggetto in cui ella abbia a trovarsi, epperò l' uomo, libero com' egli è nell'operare dee determinarne l'obbietto, affin di sapere ove rivolgere i passi.

Prendiamo or dunque a mostrare qual sia per l' uomo questo speciale obbietto.

NOTE

ALL' INTRODUZIONE E AL CAPO I.

I. *Giustificazione della filosofia italiana.*

Non intendiamo qui attribuire esclusivamente alla Francia il merito di sì felice risorgimento: in ogni paese la tirannide del sensismo irritò i veri filosofi e ne destò i richiami. Ma non può negarsi che il grido degli spiritualisti francesi ebbe, come è proprio di quella nazione a' dì nostri, maggior efficacia sull'Europa meridionale, e noi tanto più volentieri riconosciamo questo suo merito, quanto più acerbo e sprezzante è il tuono, con cui uno dei più celebri tra i suoi filosofi, il Cousin, si sforza di vituperarci ed abbassare la filosofia degl' Italiani, mostrandola quale schiava che va strisciandosi sulle orme dei savii di Francia 1. Il rendere a questi la giustizia che meritano, è a parer nostro il modo più onorevole di ripagarne gli oltraggi. Solo ci permettiamo di rammentare al sig. Cousin che sul finire del secolo XVIII, quando sotto le catene del sensismo la filosofia di Francia dormiva in profondo letargo 2, il principe allora de' filosofi d' Italia, l'immortal Gerdil, bandiva molte di quelle verità che suonano oggidì come nuove sulle cattedre di Parigi, e le bandì senza la mescolanza di quegli errori che hanno fatto tramontar così presto la gloria dei ristoratori francesi. Vedi per es. *Orig. del senso mor.*, Discours philos. sur l'homme etc. 3.

---

1 « Se trainent à la suite de la « France — leur présent est le passé « de la France. « COUSIN *Intr.* leçon 13, pag. 401. Ved. anche *Histoire* T. 1, leç. 12, pag. 439.

2 « Deux écoles se sont partagé le « XVIII siècle, savoir le sensualisme *en* « *France* » . . . . *Avis de l'Editeur de l'Introduction.*

3 Ved. in tal proposito l' opera del ch. ab. ROSMINI. *Nuovo Saggio sulla origine delle idee.* T. 1, pref. pag. VIII.

II. *Sul linguaggio filosofico.*

Dall' epoca in cui il Cartesio incominciò a declamare contro tutte le cognizioni non razionali, pretendendo che si tenesse per dubbio quanto ne dicono i sensi, le storie ecc. (lettre au traducteur), i filosofi di lui seguaci alzarono grida contro l' irragionevolezza del linguaggio ordinario, implorando la invenzione di un linguaggio filosofico. Il ch. Conte de Maistre (che senza professarsi eclettico ebbe gran parte al risorgimento della filosofia) censura fortemente il *desideratum* di codesti filosofi, e par che voglia mostrarci (*Soir. de S. Pétersb.*) che i loro tentativi in tal materia non riusciron felici, nè potean riuscire. Senza prender parte alla disputa osserviamo soltanto che la lingua è la espressione del pensiero; non è dunque possibile che erri la lingua se non erra il pensiero; non è filosofica la lingua se non è filosofico il pensiero. Da questo principio consegue 1.° che nelle nozioni più comuni la lingua comune debbe esser rettissima; 2.° nelle più recondite dee esprimere rettamente ciò che l' uom ne sente naturalmente; 3.° il linguaggio filosofico è utile pei filosofi, ma debbe essere necessariamente sistematico, e però variabile a tenor dei sistemi; 4.° dunque il fonte da cui ponno dedursi genuini i principii è anzi il linguaggio usuale che il filosofico.

III. *Siegue lo stesso soggetto: analogia fra lo spirituale e il materiale.*

Il ch. professore sig. Barone Galluppi non ammette nel linguaggio filosofico parlando di spirito i vocaboli *moto* e *tendenza*, i quali, domanda 1, che cosa esprimono? Mi conviene dunque spiegarli sul bel principio perchè non resti luogo ad equivoco. Ma premettiamo un' osservazione.

Tutto il linguaggio *psicologico*, incominciando dal nome stesso di *spirito* soggetto di tutta la psicologia, è tutto una terminologia materiale; nè il popolo, nè i filosofi, anche i più risoluti a sterminar le metafore, seppero finora abolire interamente le analogie del linguaggio spirituale col materiale; e lo stesso egregio professore, di cui esaminiam la opinione, nell'atto che scomunica il *moto* e la *tendenza*, che cosa vi sostituisce? il *pensiero*, il quale non è finalmente se non un *pensare* ossia *pesare*. Or io non veggo perchè l'animo possa più agevolmente assomigliarsi ad una bilancia che *pesa*, che ad un cavallo che *corre* e *tende* al pallio; l' una e l' altra formola è ugualmente metaforica nella sua origine, e se falsa è la seconda, sarà falsa ugualmente la prima.

Frattanto il fatto ci dimostra esser naturale all'uomo usar tali forme di dire; e sì naturale che non sa nè può, tutto che vi si studi, parlare altrimenti. Do-

1 *Filos. morale* c. 2, §. 9.

vrem noi dunque inferirne che la natura lo pose nella dura necessità di perpetuamente spropositare? In quanto a me confesso che non saprei a madre natura mostrarmi figlio sì irriverente e negare così sul principio l' epigrafe che scrissi io stesso nel frontespizio; nè sarà mai che ad occhi veggenti io dia una mentita a ciò che per bocca di tutti gli uomini ci parla natura, ma ammesso il fatto come principio, ne cercherò dalla filosofia non la correzione, ma la interpretazione. E poichè il fatto costante del linguaggio mi dice che la volontà è una *tendenza* ed ha un *moto*, domanderò alla filosofia non già *se vi sia*, ma *qual sia* quel principio di identità per cui vero è il vocabolo, sia che al corpo si applichi od allo spirito.

Se incomincio a meditare sopra il *moto* del corpo e domando alla filosofia che cosa ei sia, ella mi fa osservare il moto essere nel corpo una mutazione di luogo, ossia un atto con cui un corpo passa da un luogo ad un altro. Ma questa voce *luogo* che cosa mi esprime? nulla più che una relazione nello spazio *concreto* o, come altri dicono, *reale*. Il moto attivo del corpo è dunque un atto, con cui il corpo cangia le relazioni sue nello spazio concreto. Questo *atto* dura finchè il corpo non sia giunto al termine a cui egli *tende*, e che dà compimento alla sua *tendenza*. Ma che intendo io nel dire *tendenza* del corpo? Ognun vede che se il muoversi è l'atto di chi *tende*, la *tendenza* è il principio ossia la causa del muoversi, ma non del muoversi comunque: *tendere* è voce relativa ed include la idea di un termine a cui si tenda. L' analisi dunque del moto corporeo mi presenta cinque idee, 1.° del corpo che agisce, 2.° del principio con cui agisce che suol dirsi *forza*, 3.° della relazione locale (ossia del *punto*) *da cui* comincia l'azione, 4.° della relazione locale o *cui* è diretta l'azione, 5.° della continua mutazione successiva di relazioni locali, o ciò che equivale, del non riposare un momento in una medesima relazione. La forza con cui si muove, si chiama *tendenza* quando si considera ordinata al termine finale, ossia alla relazione ultima a cui dee giugnere il mobile.

Or io domando a me stesso; il moto è egli *essenzialmente* congiunto col corpo? certo che no, altrimenti ogni corpo sarebbe in moto; posso adunque separar dal corpo la idea di *moto*. E se lo spirito è capace di tutte le affezioni espresse nell'analisi del moto corporeo, eccetto le affezioni proprie del corpo, potrò giustissimamente applicare allo spirito la voce *moto*. Tentiamo l'applicazione dell'analisi, e vediamo se ella riesce. Dovrò dunque al corpo sostituire *spirito*, alle relazioni *concrete* di *spazio* sostituire relazioni *intelligibili* di *ordine*; il rimanente tutto starà a suo luogo. L' analisi del moto dello spirito mi presenterà dunque, 1.° uno spirito che agisce, 2.° il principio con cui agisce che suol dirsi *forza* o *facoltà*, 3.° la relazione di ordine da cui comincia l'azione, 4.° la relazione di ordine a cui ella termina, 5.° la continua mutazione successiva di tali relazioni. Se io posso trovar tutto ciò nello spirito avrò un *moto* spirituale, come trovandolo nel corpo ebbi moto corporeo.

Io chieggo dunque al linguaggio volgare un qualche vocabolo che esprima un *moto spirituale*, e mi si affaccia il verbo *discorrere;* veggiamo se al mio spirito quando discorre posso applicare l'idea analitica del moto. Il mio spirito che sta or *discorrendo*, sta egli *correndo* veramente da un punto ad un altro? Egli è partito dal *corpo moventesi* e vuol giugnere al *moto spirituale;* egli ha dunque realmente cangiate le sue relazioni, o diciam meglio è andato successivamente cangiandole, e ad ogni nuovo passo fatto ne' raziocinii si è trovato in nuove relazioni colle verità che andavano sviluppandosi sotto lo sguardo della intelligenza, *facoltà* o *forza* con cui egli cangiava successivamente le sue relazioni, *affine* di giugnere a quella in cui avrà riposo. Notatelo bene questo *affine*, giacchè egli vi dice che cosa sia *tendenza* spirituale: *tendere*, abbiam detto poc' anzi, è voce relativa, e vuol dire — muoversi *affine* di giugnere ad un tal punto determinato.

Abbiam noi dunque trovato nello spirituale tutte le idee di *moto* che si rinvengono nel corporale, 1.° il mobile, 2.° la forza, 3.° il punto di partenza, 4.° il punto di direzione, 5°. la successiva mutazione di relazione. Abbiam trovato tutte le idee incluse nella *tendenza*, giacchè il *moto* si fa *affine* di giugnere ad un punto determinato. Or io domando perchè mi sarà vietato di usare il vocabolo dove rinvengo la cosa? forse perchè il soggetto è diverso? Ma in tal caso tutti gli aggettivi dovranno appropriarsi ad un solo sostantivo, o almeno ad una sola specie; nè più potrò dire *tre* proposizioni di *tre* libri diversi, giacchè la proposizione è un essere spirituale, il libro un essere corporeo; il *tre* dovrà dunque usarsi esclusivamente o per l'una o per l'altro.

No: l'uomo, *essere composto ma uno*, non può parlare senza associare necessariamente in una perfetta unità il doppio ordine di cognizioni, di cui egli ritrova il principio in sè stesso, e gli obbietti in amendue gli ordini di esseri che egli conosce. Se la primitiva significazione dei vocaboli nasce dall'ordine sensibile, ciò avviene perchè il senso è il primo che desta le nostre facoltà ad operare secondo la loro natura. Ma in quella guisa che sarebbe erroneo l'inferire dalla precedenza cronologica delle nozioni sensibili la nullità delle spirituali; così daremmo in errore se dalla precedente significanza materiale dei vocaboli inferissimo che essi non hanno veramente un significato spirituale. Il linguaggio ci fu dato per esprimere tutte le nostre idee, dunque tutte realmente le esprime, sieno esse spirituali o materiali. Anzi ardisco aggiugnere, come ogni metafisico insegna, che egli è più necessario allo spirito che al senso. Talchè se un equo giudice udisse un giorno le idee sensibili intentar lite alle spirituali per appropriarsi esclusivamente il linguaggio, ben potrebbe esser tentato di condannarle nelle spese, e ricordar loro la parentela che esse hanno sì stretta cogli *animali non parlanti*, e che, come nell'esistenza l'uomo incomincia principalmente nel materiale, e si perfeziona principalmente nell'ordine spirituale, così la sua loquela quando è ancor rozza nel nascere ha *principalmente* un significato materiale, ma giunta a perfezione lo ha *principalmente* spirituale.

Mi permetta dunque la filosofia che io usi le parole di *tendenza* e di *moto* spirituale, che natura mi pose sul labbro; ognuno può capire ormai ciò che io intenda nell'adoprarle: quando dico — *la mente, la volontà si muove* — voglio significare che ella sta in atto di cangiare le sue relazioni; quando dico che ella *tende*, voglio significare che ella *si sforzi di muoversi per* giugnere alla tal relazione; quando parlo delle sue *tendenze*, parlo di quei conati con cui ella si sforza di giugnervi.

IV. *Osservazione sul Gall.*

« Représentons-nous un être doué d' un seul organe: cet être ne pourrait « percevoir qu' une seule espèce de sensations; et il n' y aurait aucune raison « pour que l'animal ne suivit pas le penchant etc. . . . » (GALL *du cerveau*, pag. 281). Questo autore inclinato al materialismo anzi per vizio di sistema speculativo che per propensione di volontà, si vale di questo principio a dimostrare che la libertà dipende quasi totalmente dagli organi. La conseguenza è falsa, e tutta si appoggia sull'error capitale del suo sistema che è di legare agli organi le funzioni della intelligenza, come vi sono legate quelle della sensazione. Veggasi la confutazione fisiologica di tale errore presso il BÉRARD: *Rapports du physique et du moral.*

V. *Unità dell'essere.*

Se non fosse *uno* non sarebbe quell'*essere* che egli è, ma sarebbe *due esseri;* il che ripugna, quanto ripugna che *uno* sia *due*. Vero è che questa unità può trovarsi sotto varii aspetti secondo i varii aspetti con cui un essere può riguardarsi: ella può essere puramente *logica* o *subbiettiva* quando dipende da una pura operazione della mente; può essere *obbiettiva*, ossia *reale* quando ella si trova nell'obbietto indipendentemente dalle mie considerazioni; può essere *complessa* o *semplice* se abbraccia o non abbraccia più termini; *essenziale* o *accidentale* se la lor congiunzione nasce da *essenza* o da *accidente; naturale* o *artificiale* se da natura o da arte. Ma in tutti questi casi proporzionata sempre all'*essere* è la *unità;* sicchè all'essere *logico* corrisponde l' unità *logica*, al *reale* la *reale*, al *naturale* la *naturale* ecc.

VI. *Sull'apprensione.*

Quando ci serviamo dei vocaboli volgari per principio di qualche dimostrazione, non si creda che intendiamo di porre la forza della dimostrazione, nella pura analogia della voce: noi intendiamo ricorrere allora all'oracolo dell'intimo senso, che è il vero principio del *comun* linguaggio, secondo la nota regola del Reid [Ved. la nota III].

Così nel caso nostro se consultiamo in qualsivoglia lingua il vocabolario psicologico, noi troveremo che l'atto d'intendere ci vien rappresentato come un atto che *prende* o *afferra* qualche cosa di esterno 1. Sente dunque ogni uomo che egli trae dall'esterno qualche cosa (*abs-trahit*) nell'atto di *capire*. Pretendere che tutta questa perpetua analogia di voci sia effetto del caso, sarebbe un negare il principio di causalità. Che se a ciascun uomo l'intimo senso attesta che quando conosce egli *afferra* (il saisit, dice il francese) qualche cosa, l'attribuire ad errore questo universal sentimento, è un voler correggere la natura in vece di interpretarla.

Il vero filosofo, ammesso il linguaggio come dato da natura, esamina la propria coscienza, e trova che veramente nell'atto d'intendere è inclusa una vera *apprensione*: la mente prende e fa sua propria la *natura*, *l'essere* del suo obbietto: altrimenti potremmo noi dire *è*? eppure questo è il verbo dell'intelligenza, l'essenzial copula di ogni giudizio. Non idoletti dunque nè effluvii trasvolanti portano nella nostra intelligenza l'*essere* delle cose, quando noi intendiamo ciò che esse *sono*; ma l'intelligenza da sè medesima lavorando sulle sensazioni raccolte nel semplicissimo *Io*, ed astraendone per la natia sua forza l'*essere* di cui elle sono *fenomeno*, lo riceve in sè e si trasforma nell'immagine di ciò che conosce. E questo prenderne la forma è ciò che noi diciamo *intendere capire* ecc giacchè come mai si capirebbe, si conoscerebbe senza qualche somiglianza *intellettiva* di chi conosce e di chi è conosciuto, senza una modificazione di nostra mente esprimente l'*essere* che ella conosce?

Ma avvertasi che questa *somiglianza* dell'intelletto coll'obbietto non diviene già l'obbietto del nostro conoscere (fuorchè nella riflessione quando noi *conosciamo di conoscere*), altrimenti avremmo bisogno di una seconda trasformazione della mente per conoscerla, e così si procederebbe in infinito, e si conoscerebbe la nostra idea, non già l'obbietto esterno. No: il trasformarsi l'intelletto in immagine di ciò che ei conosce è ciò che noi significhiamo coi vocaboli *intendere*, *comprendere*, *concepire* ecc., epperò è l'*atto con cui* egli conosce, non già l'*obbietto che* egli conosce 2. Ed ecco in qual modo l'apprensione è un principio *determinante* la natura per sè indefinita di nostra intelligenza.

---

1 Tali sono in italiano *comprendere*, *percepire* ecc., derivati dal latino consimile; in francese *saisir*, *concevoir* ecc. in inglese *to conceive*, *apprehend*, *mistake* ecc. in greco καταλαμβανω καταληψις. Queste voci e tante altre mostrano che ognuno sente di aver tratto a sè l'obbietto che egli conosce. Egregiamente il Bossuet (*Disc. sur la S. Trinité* pag. 491) « L'entendement « n'agit qu'en lui même ..... tout ce « qu'il rencontre, il s'efforce de le ramasser au dedans. De là vient que « nous *comprenons* une chose etc. »

2 Dal non aver ben penetrata questa differenza è nata, cred'io, la gran lite degli scozzesi contro tutti gli altri filosofi, i quali tutti ammettono esservi in chi conosce la idea dell'obbietto conosciuto (Ved: Reid, *Essais*). — Se queste idee vi fossero, noi conosceremmo le idee non gli obbietti, dicono gli

VI°. *Differenza fra l' onestà e il piacere.*

Il Cousin nella sua lez. 20 sulla storia della filosofia prende a censurare la morale di Locke il quale trasse, dic' egli, la idea di bene e di male dalla tema di castighi o dalla speranza di premio; e fondò così il principio sulla conseguenza, e confuse il conseguente coll'antecedente. Or in questa confutazione il Cousin mostra singolar perspicacia nel distinguere dall' onesto l' utile e il dilettevole. Notate bene, dice, che l'obbligazione riguarda il bene da fare e non bada punto nè alla felicità con cui si fa, nè alle conseguenze che ne derivano ... Il piacere e la pena, i vantaggi che conseguono dalla azione sono oggetto della sensibilità; il bene e la obbligazione morale sono nozioni della ragione ... Suppongasi pure che l' utile sia sempre unito col bene morale, saranno però sempre distinti; nè mai per la utilità la virtù si direbbe obbligatoria, mai per tal motivo non otterrebbe ammirazione e venerazione. Se il *bene* fosse l'*utile*, l'ammirazione eccitata dalla virtù sarebbe sempre in ragione della sua utilità. Or la cosa va tutto al rovescio: sarà pregiudizio della natura umana, ma ella ammira tutt' altro che la utilità. Non vi ha atto virtuoso che possa riuscire al mondo così utile come è utile la influenza benefica del sole. Eppure chi mai ammirò la virtù del sole? chi provò per lui quei sensi di venerazione che ci ispira un atto, benchè sterilissimo di virtù? ... Si può dunque utilizzare un atto senza ammirarlo, si può ammirare senza utilizzarlo ... Altrimenti la virtù non sarebbe che un negozio ben calcolato. Or l'umanità domanda ai suoi eroi ben altro merito che il merito d'un bravo negoziante. Anzi l' utilità non che crescere la nostra ammirazione pel virtuoso, a parità di circostanze la diminuisce. E tanto è ciò vero che l'invidioso dell'altrui gloria non ha mezzo più efficace a deprimere il merito in qualche grande atto di sacrifizio che il rinfacciargli — lo fa per interesse; — e se la imputazione ottenga fede, tutto l' incantesimo dell' eroismo è svanito; l' eroe è divenuto un mercante.

Prosiegue poi dimostrando la naturale associazione dell'utile coll'onesto, riguardando questo come meritorio di premio, la colpa come degna di castigo; ma di questo diremo altrove.

---

scozzesi; ed ecco perchè i filosofi tutti propendono all' idealismo. — Ma potrebbero replicare gli avversarii — E come dichiarate voi in tal guisa falso non solo il linguaggio volgare, cui difendeste a spada tratta, ma il consenso degli uomini più istruiti i quali concordemente ammettono una rappresentazione interna di ciò che si conosce? — La difficoltà degli scozzesi svanisce se si prende l' *idea* non come *obbietto* ma come *forma* del conoscere; e si concilia la esistenza di una interna immagine colla diretta cognizione dell' obbietto esterno: la mente che conosce *si fa immagine*, non *vede l' immagine* di ciò che conosce.

Aggiungeremo qui soltanto un piccol cenno del sistema *utilitario*, il quale ha fatto nel secolo scorso si estesi progressi, ed è stato rivestito di forme sì appariscenti, che merita di esser posto in tutto il suo lume, affinchè ognuno ne comprenda esattamente le dottrine caratteristiche e la loro falsità. Prendiamolo in uno de' più famigerati maestri di quella scuola e nel suo editore, il quale, al dir della *Rivista di Edimburgo*, non può dirsi un altro lui 1. Eccone un sunto raccolto da entrambi in poche parole:

« Gli antichi pubblicisti Treboniano, Cocceio, Blackstone ecc. poco avrebber giovato per istabilire un sistema compiuto di legislazione. Convenne prima stabilire un principio universale, dal quale tutti si deducessero i raziocinii. Questo principio sia il *principio di utilità*: ma siccome si può chiamare *utilità* tutto ciò che si vuole, fissiamo il valore di questo vocabolo 2.

« *Utilità* è un termine astratto, che esprime la tendenza di una cosa o a preservar da qualche *male*, o a procacciar qualche *bene*. *Male* è la *pena*, il *dolore* o ciò che n' è cagione: *bene* è il *piacere* o la cagion del piacere 3.

« Sarò moralista dell'*utilità*, se misurerò la mia approvazione o la disapprovazione di una azione sulla sua tendenza a produrre del *piacere* o della *pena*. Ben inteso che dico *piacere* o *pena* nella loro significazione volgare, senza nè metafisicherie nè astrattezze ... La virtù non è un bene *se non pe' piaceri* che ne derivano, il vizio non è un male *se non per le pene* che ne provengono. E se nel catalogo volgare delle virtù trovassi un' azione, da cui risultasse più *dolore* che *piacere* la porrei fra i vizii; e se trovassi fra i vizii qualche *piacere* innocente 4 lo porrei fra le virtù 5 ».

E in verità « qual bene ha per noi la vita; se non i piaceri che essa ci procura 6? E la felicità di che altro è ella composta se non di divertimenti 7? La virtù separata dall' idea di piacere, d' interesse ecc., non si sa più che cosa sia 8. E qual pegno avremmo della bontà di Dio rimuneratore nell' altra vita; se egli ci avesse proibito i piaceri nella vita presente 9?

« Questo principio di *utilità* è per l' appunto l' antagonista di quello de' filosofi o de' teologi ascetici 10. Non dovrà dunque recar meraviglia, se ciò che e

1 « M. Etienne Dumont le décida « (M. Jérémie Bentham) à lui confier « ses matériaux ..... et il est si parfaitement entré dans l' esprit de son « auteur, que sans ce que nous ap« prennent le titre et la préface il eût « été difficile, etc. » (*Extrait de la Révue d' Edimbourg*, nelle *opere di* BENTHAM T. II, pag. 122. Bruxelles 1839.)

2 T. I, pag. 5.

3 Ivi pag. 9 a 10.

4 Ognuno vede che questa *innocenza* dee consistere nel non recar *dolore* alcuno.

5 T. I, pag. 9 a 10.

6 Ivi pag. 11.

7 T. II, pag. 196.

8 Ivi pag. 166.

9 T. I, pag. 11.

10 Ivi pag. 10 e 11.

stoici e divoti posero nel numero delle virtù, noi lo ponemmo nel numero de'delitti. Delitti saranno di prima classe contro sè medesimo i digiuni 1, la continenza soverchia, le macerazioni. . . . di seconda classe i timori religiosi (quando si teme per cose che non danneggiano la società;). . . . le privazioni o pratiche ascetiche usate per voto, il soggiornar per voto in un convento, o andar per voto in pellegrinaggio 2.

« Lungi da noi dunque quell' ente metaforico che suol chiamarsi *diritto naturale*, legge *naturale*. Ciò che è naturale all' nomo è il sentir *piacere* o *pena* o *propensione*, ma chiamar *leggi* queste sensazioni egli è un linguaggio contraddittorio, giacchè anzi le leggi si fanno per reprimere coteste propensioni 3. »

« Se i difensori della *legge naturale* vogliono con noi venire a transazione, ecco la nostra propensione per conciliarci. Se la *natura* ha fatta questa o quella legge, essi che si vantano interpreti della natura debbono persuaderci, che ebbe buone ragioni per istabilirla. Ci dicano queste ragioni e saremo presto d' accordo.

« In quanto a noi, il nostro linguaggio è semplicissimo. Dalla tale o tal altra azione risulta il tal piacere o la tal pena: volete sapere di queste azioni qual è la più onesta? calcolate qual è quella che vi promette maggior quantità di *felicità* ossia di piacere liquido 4 ».

Ecco in pochi cenni la dottrina della *utilità* espressa se non con costanza 5 almeno senza maschera e senza misteri. La virtù consiste nel cercare il piacere, la legge di natura è un sogno, il combattere sè stesso un delitto.

Fin qui il sistema utilitario, del quale abbiam parlato più a lungo nella Biblioteca cattolica di Napoli (*La Scienza e la Fede* T. I).

VII. *Ne sieguono due sistemi universali di moral filosofia.*

Quindi può comprendersi che a due soli possono ridursi i sistemi di morale filosofica. Imperciocchè ogni morale è una guida ad operare il *bene*, quanti sono

---

1 Qui il nostro A. ha saputo superare per fin Maometto, il quale in materia di piaceri era però assai intelligente: eppure volle in Ramanad ogni anno un pellegrinaggio in vita. Il fine per cui lo prescrisse non era certo la mortificasione cristiana, ma ad ogni modo lo stabilì sotto aspetto religioso, e i suoi seguaci non lo condanneranno come delitto.

2 T. I, pag. 39 e 320.

3 Ivi pag. 47.

4 T. I, pag. 48.

5 L' A. a dir vero, non è sempre coerente a sè, ed ammette molte dottrine contraddittorie: nè dee recar meraviglia, giacchè dopo aver annichilito ogni altro principio morale, e messa a soqquadro tutta la scienza pubblica ne' tre primi volumi in favore della *utilità*, nel quarto finalmente credette non *trovarvi quella chiarezza ed esattezza che glielo avevan reso si caro*. T. IV, pag. 93. Questo, che può dirsi il testamento di Bentham, può farci conoscere di qual tempra fosse la pretesa evidenza de'suoi principii in vita.

i *beni* [28] tanti possono essere i sistemi. Se non che l'utile che dicesi bene men propriamente è solo un bene precario, un bene in aspettativa dell'altro a cui egli tende, e in cui finalmente si risolve. Se voi mi dite — operate nel tal modo perchè questo operare è utile; — vi domanderò tosto: utile *a che?* dovete rispondermi coll'assegnarmi per termine ultimo o il *convenevole* o il *piacere*; in una di queste due dee dunque risolversi la morale dell'*utile*.

Ecco dunque i due caratteri essenziali che classificano tutte le morali filosofiche: il tal atto dà piacere, *dunque* è onesto; dicono gli uni il tal atto è onesto, *dunque* ti renderà felice, dicono gli altri: moralisti del *piacere*, moralisti del *convenevole*. Se non che i moralisti del piacere possono derivare il piacere o dal corpo o dalla mente, ed essere così più o meno pericolosi nelle loro dottrine; in ogni ipotesi però il pericolo di questa dottrina dipende da quel *dunque* che inferisce l'*onestà* dal *piacere*, e che implicitamente assume come certo il *piacere* esser cagione della *onestà*.

Ma questi due principii propriamente morali possono associarsi a varie dottrine metafisiche, e produrre teorie svariatissime [V. la nota IX].

CAPO II.

DELL' OBBIETTO IN CUI TROVASI IL BENE, LA FELICITÀ, LA PERFEZIONE PROPRIA DELL' UOMO.

SOMMARIO

29. *Nell' animale ogni tendenza è preceduta da apprensione proporzionata:* — 30. *nell' uomo la apprensione e la tendenza sono illimitate* — 31. *dunque il bene limitato non può acquietar la volontà.* — 32. *Limitati sono tutti i beni creati, anche interni* — 33. *molto più gli esterni* — 34. *dunque non formano la vera felicità.* — 35. *Enumerazione di beni limitati e caratteri di loro limitazione.* — 36. *Vero obbietto di nostra volontà* — 37. *è principio in terra di nostra felicità e perfezione incompleta.* — 38. *In cielo il bene infinito si possiede con un atto* — 39. *d' intelligenza non di volontà.* — 40. *Questa felicità in qual senso sia limitata e illimitata.* — 41. *In che consista la perfezione dell'uomo vivente sulla terra.* — 42. *La tendenza alla felicità è atto precipuamente della volontà* — 43. 1°. *perchè questa compie l'atto umano.* — 44. *divario fra la volontà e l'intelletto* — 45. 2°. *perchè è libera.* — 46. *L'atto esterno ne compie l'integrità non l'essenza.*

29. A determinar l' obbietto in cui l' uomo può trovare il vero suo bene uopo è rammentarci che *il tendere* dell' essere creato è effetto dell' impulso del Creatore; che questo impulso, detto da noi *natura*, in varii modi determina le *forze* o *tendenze* che ne risultano, giacchè ora le determina totalmente nell' atto stesso di lor produzione, come sono totalmente determinate le forze naturali di un cristallo, di un gas nel primo istante della lor formazione; ora le lascia più o meno indeterminate epperò modificabili da circostanze, come in una pianta in un animale [8 e seg.];che è proprio dell' animale il determinare da sè medesimo la direzione delle tendenze naturali lasciata più o meno in sua balia; e che a tale effetto egli è fornito della *percezione* o *apprensione* colla quale si appropria le es-

terne cagioni determinatrici, e a norma di queste imprime da sè stesso alle sue tendenze una direzione determinata. Quindi inferisco che la natural tendenza, come è in ogni essere proporzionata alla natura di sua costituzione, così nell' animale è proporzionata alla natura delle sue facoltà apprensive dalle quali ella dipende, ed a cui si viene a proporzionare come l' effetto alla causa.

30. L' uomo apprende coll' intelletto un bene illimitato, o per ispiegarmi più esattamente, apprende *il bene* senza limiti, giacchè questo modo di apprendere è appunto la specifica distinzione della cognizione d' intelligenza; la quale trapassando ogni confine materiale, imprime ai proprii concetti un non so che d' immenso che alla suprema intelligenza la rassomiglia; laddove la cognizione sensitiva tutto limita nello spazio e nel tempo, come insegnano i metafisici. Tende l' uom dunque colla volontà ad un bene senza limiti, come lo conosce coll' intelletto.

31. E quali sono le conseguenze di tal tendenza? suppongasi un mobile tendente con illimitato impulso verso oriente: egli tenderà perciò a tutti i punti che sulla sua direzione s' incontrano, ma vi tenderà come a punti di passaggio, e l' arrestarvisi sarebbe contrario all' impulso in lui supposto. Or così la volontà col tendere al *Bene* in generale ella viene ad avere un impulso a tutti gli oggetti in cui trovisi ragion di bene, ma questo impulso non può in essi arrestarla; anzi l' arrestarvisi sarebbe un combattere la propria natura che al bene illimitatamente la trasporta. La tendenza della volontà dicesi in termine generale *amore,* l' arrestarsi e acquetarsi nel bene *diletto, piacere, gaudio* [18]: può dunque una volontà ordinata amare, ma limitatamente, i beni particolari; non può acquetarvisi per goderne; dee guardarli come punti intermedii non come termini del suo corso.

32. Basterebbe questa dottrina per mostrare l' errore non solo del volgo, ma di molti filosofi ancora, che in ogni tempo cercarono

o sulla terra o nell' interno dell' uomo un bene il cui possesso potesse dell' uomo stesso formar la felicità [VIII]. Ogni bene creato è in sè limitato, dunque non può essere quello a cui tende la volontà. La scienza, la virtù stessa, il diletto che ella reca, anzi aggiungiamo ancora persino il gaudio che prova un'anima beata non è per sè, parlando a rigore, il proprio obbietto di lei, perchè non è illimitato; questo ultimo è effetto del possedimento del bene illimitato, è compimento della volontà, è la sua perfetta quiete; ma l'*obbietto* non può essere, perchè non è bene illimitato, benchè da beno illimitato risulti.

33. Molto meno poi gli obbietti esterni creati i quali alla loro intrinseca limitazione aggiungono la mescolanza del male, la incertezza del conservarli, la certezza del perderli in morte. Eppoi essendo esterni mai non potranno formare beata un' anima la cui operazione specifica è il pensiero.

34. Che dire adunque di quei filosofi che la felicità umana ridussero ad una somma aritmetica dei momenti di piacere liquido [a]? che fondarono l' amor della virtù sull' amor del piacere? che ne sperarono un saldo appoggio alla morale, alla società? Avean essi mai meditato sopra la natura di nostre facoltà, e sopra la necessaria connessione fra la verità dei dogmi e la bontà della morale?

35. No, nè le *ricchezze*, bene puramente *utile;* nè il *piacere del corpo*, bene passeggero, turpe, rovinoso; nè l' onore, la gloria, di cui non è nostro il possesso, poichè tutto sta nella mente di chi lo tributa; nè la *sola virtù* che mai non è in terra nè pura nè inamissibile; nè la *scienza* che non giunge mai a saziarsi; nè il *piacere dello spirito* che presuppone il possesso del bene a cui si tende;

---

a GIOIA *elementi di Filos.* ROMAGNOSI *Introduz. al Diritto pubblico* V. nota [VII].

niuno, dico, di questi beni può dirsi il proprio obbietto a cui tende la nostra volontà, niuno può dirsi bene puro, illimitato, perpetuo.

36. Escluso così ogni bene limitato chiaramente apparisce, obbietto proprio di nostra volontà essere solo l'Infinito Essere divino, alla cui cognizione tende in noi la intelligenza [X]. Se non che non potendo essa in questa vita affissare in lui direttamente lo sguardo, non trascina nè anche a questo bene infinito invincibilmente la volontà: le dice bensì che egli esiste, e così ne drizza a giusto scopo le brame, ma non glie ne mostra la bellezza, e così non ne incatena gli affetti; ne accenna alcuni tratti, ma col poco che ne dice desta, auzi che saziarla, la nostra sete; in quella guisa che il saper di alcun uomo cose mirabili, desta bramosia di conoscerlo, e non la appaga.

37. Non esiste dunque per lei sulla terra beatitudine e perfezione veramente compiuta: la beatitudine e perfezione per conseguenza della volontà in questo stato di tendenza ad un bene lontano tutta consiste nel non deviarne [13] e nel goderne così con una ferma speranza l'anticipato possesso. Il gaudio che nasce da questo possedimento benchè imperfetto è, non può negarsi, un bene immenso, e il solo bene verace, in cui l' uom possa trovar quiete in terra; ma non impone all' animo nostro una insuperabile necessità, anzi ci lascia talora esposti a tali combattimenti che rendono allor la vita sommamente penosa. Era riserbato alla croce di Cristo e alla fermezza soprannaturale che essa ispira il farne non pur tollerabili ma gioconde le amarezze e i combattimenti, ed attuare senza dar mentita alla natura la magnanimità sognata dallo stoicismo [a].

---

[a] Gerdil *De l'homme sous l'empire de la loi*, pag. 2, c 1, in fine.

38. Conosciuto l'obbietto in cui è riposto quel bene illimitato a cui tende l'uomo colla specifica sua natura, potrà bramarsi di conoscere in qual modo potrem noi averne il possesso; che val quanto dire: con qual operazione, con qual facoltà? Rispondo: che la felicità di nostra natura debba consistere in un atto è cosa evidente, giacchè la felicità consiste nel giugnere allo scopo; lo scopo di ogni facoltà è il suo atto [a]; dunque l'atto o d'intendere o di volere (facoltà specifiche di nostra natura) dee costituirci in possesso del nostro bene. Ma quale de' due? Egli è chiaro che gli atti della volontà non possono essere che amore o avversione; di questa non occorre far parola, giacchè ella è fuggir un male, non abbracciare un bene. L'amore è o di un bene in astratto (*compiacenza*) o di un bene lontano (*desiderio*) o di un bene presente (*gaudio*); il primo prescinde dal possesso, il secondo lo niega, il terzo lo presuppone: niuno dunque di questi tre atti lo costituisce, niuno dunque di essi è il costitutivo di nostra felicità: poichè niuno di essi ci mette in possesso del bene infinito.

39. Osserviamo ora di qual natura è l'atto dell'intelletto. Atto dell'intelletto egli è lo apprendere: l'apprendere il bene è un entrare in possesso della felicità; dunque l'atto costitutivo della felicità è l'atto della intelligenza che giunge direttamente al Vero infinito ed evidente [b]. *Evidente*, io dico, giacchè l'evidenza è quella propriamente, che acqueta la intelligenza, facendole conoscere chiaramente l'obbietto.

40. L'intelletto dunque impossessandosi dell'Essere infinito (*apprendendolo*) conoscerà il *Vero*, giacchè il *Vero* è l'*essere* considerato come obbietto della intelligenza; e la volontà, giunta così al

---

a DAMIRON *Morale*, t. I, pag. 51.

b *Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum Deum verum*. IOHAN. XVII, 3. Vedi la nota [VI].

termine di sue brame, *godrà* parimente del Bene illimitatamente, giacchè l' Essere considerato come obbietto della volontà, si dice *bene* [a].

Questo atto di perpetua intelligenza evidente, e di perpetuo riposo della volontà nel Bene infinito, atto in sè limitato, ma illimitato nel suo obbietto e nella sua durata formerà la perfezione ultima e la compiuta felicità dell' uomo nelle essenziali sue facoltà spirituali.

Vero è che queste facoltà possono considerarsi in due stati diversi, vale a dire o mirandole solo nello stato lor naturale o sublimate da Dio col dono della grazia e della gloria. Sotto questo secondo aspetto ragionano della felicità principalmente i teologi, ed hanno nel loro discorso l'inestimabil conforto della rivelazione che li assicura, introducendoli in un mondo avvenire che il filosofo non può conoscere se non a forza di raziocinio e di congetture. Pure conoscendo noi le naturali forze delle facoltà onde siamo dotati, e però l' intento del Creatore che ce le fornì, intendiamo altresì, che se le avesse lasciate nella naturale lor condizione, avrebbe loro somministrato una pienezza di cognizione e di amore, di verità e di bene, proporzionata alle dimensioni, in cui le avea create: e questa pienezza sarebbe stata la loro felicità.

Ben veggo che riuscirà a taluno malagevole il comprendere come possa diversificarsi in varii gradi la cognizione dell'essere semplicissimo di Dio; il quale, dirà egli seco stesso, o tutto si conosce o niente. Ma chi avverte al modo con cui conosce l'intelletto, capirà

---

a « Quinci si può veder come si fonda
« L'esser beato nell'atto che vede,
« Non in quel che ama, che poscia seconda. »
(DANTE *Parad.* XXVIII, 109 e segg.)

benissimo altro essere la totalità dell' obbietto conosciuto, altro la perfezione della comprensione conoscente. Un bruto conosce *un* triangolo, un idiota conoscerà anche *il* triangolo, un principiante matematico ne conoscerà le precipue proprietà, un professore ne inferirà tutta la teoria trigonometrica: quanta diversità di comprensione nella cognizione che tutti costoro hanno del medesimo obbietto! La comprensione dunque dell' Essere infinito può esser varia a proporzione delle capacità e produrre intanto in ciascuna di queste, poichè vi sarà giunta, quel pieno appagamento che appelliamo felicità.

41. Ma mentre egli tuttor vi tende e non ne giugne al possesso in che consisterà la perfezione dell'uomo? nel tendervi [13] abbiam noi detto, e tendervi senza punto deviarne; che val quanto dire: l'uomo allora sarà perfetto quando ogni sua operazione sarà dirizzata all'acquisto del Bene infinito. Or il dirizzare colà le operazioni è opera della volontà. Ella è dunque in terra perfezione principalmente morale come nella beatitudine è principalmente intellettuale. *Morale* io dico, giacchè *morale* suol dirsi tutto ciò che alle operazioni volontarie si appartiene, non essendo i costumi (*mores*) se non la serie delle umane operazioni volontarie [XI].

42. Dissi che l'indirizzar le azioni al fine è opera precipuamente della volontà, 1.° perchè essa è propriamente il compimento della umana operazione incominciata dall' intelletto. La pura vista intellettuale non muove l'uomo verso l'obbietto, ma trae l' obbietto alla mente, gli dà in essa una interna esistenza, e lo rende in tal guisa presente alla volontà, perchè questa, mossa dal naturale impulso, vi porti l' uomo con tutte le sue facoltà. Ora il compimento dell' atto di ogni essere è il portarsi all'obbietto destinatogli dal Creatore come per fine del suo operare [13].

43. Dunque la volizione è il compimento dell' atto umano, come la intelligenza ne è il principio, Notisi bene questa importantissima

differenza fra le facoltà di apprensione e le facoltà di impulso ossia di *espansione*. Le prime traggono a sè l'obbietto, le altre si portano all' obbietto e in lui si acquetano e quasi direi trasmutano l' essere loro per quanto esse possono; onde effetto naturale dell' amore è il sagrifizio di sè all' obbietto amato, e il trasmutarsi in lui colla più perfetta imitazione.

44. Dal che ne consieguo un fatto degno di osservazione, che nell' *apprensione* l' oggetto riceve la perfezione o la imperfezione dal soggetto, mentre all' opposto nella *espansione* il soggetto riceve la perfezione o la imperfezione del suo obbietto [a]. Così la mente che comprende un oggetto materiale, gli dà una perfezione, che egli in concreto non ha [b]; tale è il bello ideale del pittore, la perfezione matematica delle figure geometriche (onde avviene che lo studio degl' insetti e per fino de' *vizii* del cuore umano è cosa pregevole). Ma se a Dio volgasi la nostra mente, quanto ne degrada l'essere nell'atto che ella lo apprende! quanto più perfetto è l'essere divino in sè che nella mente umana! La volontà all'opposto non dà agli obbietti la propria, ma da loro riceve la loro perfezione o imperfezione immedesimandosi con esso loro; una volontà che tende ad obbietto giusto si dice *giusta*, e cresce di pregio; se alla ingiustizia, alla crudeltà dicesi *ingiusta, crudele* ecc. e ne disgrada. Dal che si comprende per qual motivo *buono* si dice l' uomo relativamente alla perfezione della sua volontà anzichè del suo intelletto: una volontà retta porta l'uomo al bene infinito e ne trae perfezione; ma una mente capace, mentre apprende il Vero, gli comunica intanto la propria imperfezione [IX]. Concludo, che l' avvicinarsi, l'identificarsi quasi al proprio obbietto finale è opera della volontà; o siccome l'obbietto, a cui l' uomo è ordinato, è obbietto perfettissimo, la volontà ne diviene perfetta.

---

a *Facti abominabiles sicut ea quae dilexerunt* etc.
b V. Gerdil *Orig. del senso morale sul principio.*

45. Ma vi è un altro motivo più efficace per cui alla volontà piuttosto che all'intelletto si attribuisce la bontà dell'uomo che opera rettamente, ed è che non solo la volontà è il compimento della umana operazione cominciata dall'intelletto; ma dippiù ella è nell'operar suo pienamente libera, onde le opere sue sono a lei giustamente imputate come sua produzione e rappresentano la sua perfezione come ogni effetto la perfezione della sua causa. Il valor della mente è senza dubbio perfezione egli pure dell'uomo, ma non è parto dell'uomo [59]; onde possiamo ammirarlo come specchio che riflette più vivi i raggi del Vero, ma l'ammirazione si porta naturalmente al principio supremo da cui senza niuna sua cooperazione l'uom ricevè tal forza di mente. Ma il tendere al vero bene è effetto di libera volontà, epperò mostra nell'uomo una perfezione *sua propria* che gli merita il titolo di *buono* e lo rende obbietto di amore. Concludo che la perfezione dell'uomo in vita dipende principalmente dagli atti della volontà sì perchè ella è compimento dell'atto umano, sì perchè opera liberamente.

46. Ben veggio che potrebbe obbiettarsi essere necessaria al compimento dell'atto umano anche la esterna operazione, poichè l'uomo è composto di anima e corpo. E in verità non può negarsi che l'esterno compisca la integrità dell'atto umano: ma questo esterno essendo contenuto nell'atto volontario come effetto nella causa già esiste, può dirsi, nell'uom che vuole, e solo l'esterna violenza può impedirne il termine estrinseco, mutilando l'integrità dell'opera ma senza alterarne la *essenza*: l'uom che *vuole*, già ha spiegata *tutta* la sua *energia* per impiegar tutto sè stesso nell'atto proposto; dunque l'atto dell'uomo è compiuto, giacchè *atto* è l'esercizio della *forza* o *facoltà* o *energia* [XII].

Concludo dunque nuovamente che l'atto morale consiste essenzialmente nella volizione libera preparata dalla cognizione della mente.

NOTE
AL CAPO II.

VIII. *Censura di varie idee di filosofi intorno alla felicità e al dovere.*

Non può leggersi senza nausea la idea di felicità proposta dal Gioia nella terza parte dei suoi elementi di filosofia c. I; e sebbene ella non sia se non una chiara formola del sensismo ridotto alla pratica, pure la smaccata professione di epicureismo la rende più stomachevole. Eccone la sostanza.

« I filosofi fecero vani sforzi per definire il *piacere* e il *dolore*. Sensazioni dolorose son quelle che tentiamo di respingere, piacevoli quelle che tentiamo di prolungare. Il tempo che dura la sensazione si chiama momento *felice* se questa è piacevole, *infelice* se dolorosa. Il *bene* è la somma dei momenti felici, il male degli infelici. La felicità è la somma dei beni restanti dopo la sottrazione de' mali, la infelicità è l' opposto. Facendo cessare un bisogno non solo si fa cessare il dolore che l' accompagna, ma si produce un piacere: così chi mangia non solo si libera dalla sensazione dolorosa della fame, ma gusta il piacere delle vivande e produce una sensazione di ben essere che si diffonde per tutta la macchina. Siccome è impossibile distruggere tutti i bisogni, e ogni bisogno soddisfatto frutta piacere, troveremo più vantaggio nel crescere facoltà che nel diminuir bisogni. Invece dunque di consigliare astinenza dalle cose, consigliamo aumento nelle facoltà per conseguirle. Nel calcolo dei piaceri e dei dolori, oltre la durata, si tiene conto della intensità; i piaceri presenti si distinguono dai futuri ecc. »

Da sì turpe e schifosa morale se derivate le leggi del dovere, comprenderete che il dovere tutto nasce dalla necessità di procurarsi piacere e di evitar dolori (cap. 2); derivatene l' idea di società, vedrete (libro 2, c. I, n. 8) che la società non è se non un *mercato* generale *in cui ciascuno vende le sue cose o i suoi servigi per ricevere gli altrui. . . . Anche quando rendono servigi* in *apparenza*

gratuiti, essi danno per procurarsi un piacere vivissimo, come chi dà del denaro per procurarsi un fuoco d' artifizio (bellissimo paragone e degnissimo di quel pezzo di carne che sta scrivendo ! Uomini generosi che esponete la vita per servir un appestato, per conforto di una popolazione afflitta, siete ben pagati; godetevi a tal prezzo *un fuoco d' artifizio !*). Cercate donde nasce l' obbligo di rispettar l' altrui vita e roba e onore, udrete (c. 2, dovere 1) che nasce dalla pena imposta a chi li offende. . . . . Arrestiamoci; basta il fin qui detto a farci conoscere qual sia la morale del Gioia fondata come ognuno vede su due errori, 1.° sul credere che la felicità nasca dal piacere, quando all' opposto il piacere nasce dalla felicità, 2.° sul credere che ogni piacere debba consistere in una sensazione, secondo la teoria fondamentale della scuola sensistica, secondo la quale ogni atto della mente è pura sensazione trasformata.

Poco da questa diversa è la dottrina del Genovesi che ripone la felicità presente 1 nella esenzione dai dolori del corpo e dalle afflizioni dell' anima, e nella viva e costante apprensione di tale esenzione. Egli abbraccia in sostanza la genuina dottrina di Epicuro — « Bonam corporis tuendam valitudinem animaeque « quietem; hic enim finis est bene beateque vivendi. Huius enim gratia omnia « agimus ut neque doleamus neque perturbemur. . . Non omnem voluptatem e-« ligimus, verum saepe plerasque transgredimur quando ex his maior molestia « sequitur 2. » — Le quali ultime parole ci rivelano tutto il segreto delle virtù epicuree ammesse anche dal Gioia sopra citato, e condannate dal romano filosofo 3 appunto perchè subordinavano la onestà al diletto, invece di subordinare il diletto alla onestà, e abbracciavano l' onesto solo come mezzo di ottenere il piacere. Da questo principio deducea già l' empio autore del *Sistema della natura* che « dès que le vice rend heureux, l' homme doit aimer le vice. Il serait inu-« tile, et peut être injuste de demander à un homme d' être vertueux, s' il ne « peut l' être sans se rendre malheureux ». E notate che secondo questo A. « le « bonheur n' est que le plaisir continué 4. »

Urtò in questo scoglio medesimo il Romagnosi, benchè da principio siasi sforzato di allontanarsene declinando il problema della *vera felicità* 5 per istabilirsi sopra base, dice egli, men disputabile. Ma essendo impossibile ad un ragionatore il non salire a' principii, ed essendo la *felicità* a confessione di lui medesimo il primo principio di ogni moral trattazione, egli si trova ben presto in

---

1 Del dritto e del dovere l. 1, c. 1, p. 5.

2 Ep. ad Menicaeum ap. LAERT. l. 10.

3 *De finibus* lib. 1.

4 *Ap.* GERDIL. *L' Homme sous la loi* l. 2, c. 4.

5 *Introduzione al dritto pubblico universale.* P. 1, c. 1, §. 70.

necessità di appoggiarsi alla idea di felicità, e ce la presenta in tutte le grossolane fattezze del più rozzo e sfrontato epicureismo 1.

« I fondamenti reali di lui (dell' ordine morale) sono esseri sensibili, i qua-
« li *non possono agire che in vista* della propria felicità, epperò non possono a-
« vere altra legge impulsiva che una volontà generale *di sentire aggradevolmen-*
« *te* e più aggradevolmente che possono sia in intensità sia in durata. . . . Per
« lo che ripugna che esister possa alcun morale dovere che osti a ciò che real-
« mente torna meglio. . . nè può avvenire che il bene privato debba con giu-
« stizia cedere al pubblico 2. » Quest' abbietta e incoerente dottrina e i tanti assurdi che confuteremo appresso nascono dal non aver subordinata la felicità sociale al fine necessario della natura umana, ma averla ristretta alla *felicità ottenibile sulla terra* 3. L' uomo nella società considerato così come un essere destinato a compiere qui sulla terra in pochi anni di vita tutta la sua carriera, non è più l' *uomo reale*, e diviene per conseguenza un essere incomprensibile e inesplicabile. E ben dovea avvedersene l' A. il quale nella prima sua lettera al professor Valeri ci aveva avvertiti, che una *dottrina operativa non può essere se non un tessuto di fini e di mezzi*, *come una dottrina contemplativa deve essere un tessuto di principii e di conseguenze*. Da questa sua osservazione verissima egli dovea inferire che se l' uomo è destinato a vivere oltre la tomba, se egli ha colà altra felicità *finale* a cui è ordinata la presente; ogni teoria di morale che non ordini il presente a *quel fine* ultimo, è come una teoria specolativa che non concatenisi col primo principio. Volendo essere coerente a sè stesso dovea dunque il Romagnosi o professare apertamente il materialismo e dichiarare che tutto l'uomo va a perire nella tomba; o se non voleva infamarsi con sì turpe e assurda dottrina, dovea fin da principio chiarire che per quella *felice conservazione* e per quel *rapido e completo perfezionamento* di cui continuamente ci parla, altro egli non intende se non una conservazione, un perfezionamento ordinato a procacciarsi un lieto avvenire di là dalla tomba. Sotto tale aspetto l' individuo acquista relazioni del tutto diverse colla società e la società coll' universo, in quella guisa appunto che una colonna va soggetta a leggi di statica diverse (come egli osserva § 49) quando vien considerata isolatamente e quando collegata con tutto l' edifizio ch' ella sostiene. Lo vedrem chiaramente nel decorso di questa nostra opera; intanto riconosciamo chiaramente, che il Romagnosi in questo siegue con molti altri pubblicisti le pedate del Puffendorf, che abbracciò lo stravagante principio di scrivere un diritto di natura, facendo astrazione dalla

1 V. per esempio il § 248 ove fa un epilogo del passato; leggansi anche i §§. segg. specialmente il 257, 58, 59, 60, 61.

2 Ib. §. 263.

3 Ib. §. 151.

vita avvenire: *In disciplina iuris naturalis, immortalitas animae non negatur, sed ab eadem abstrahitur* 1; il che è appunto come se un astronomo volesse determinar le leggi del moto proprio diurno del sole o della luna, prescindendo dal loro corso periodico, o dalle perturbazioni, o dalle relazioni della nostra terra con tutto il sistema celeste.

Alla dottrina epicurea molto si accosta anche il Burlamacchi, il quale per dimostrare che esiste una legge naturale ricorre 2 al naturale istinto che ci porta alla felicità, che egli ha definita 3 *la soddisfazione che nasce nell' animo dal possesso del bene*; il bene poi è tutto *ciò che conviene all' uomo per la sua conservazione, perfezione, comodi e piaceri.*

Meno inesatte sarebbero le idee di Damiron, se avesse seguito il primo lampo di verità che gli si affacciava sul principio della sua morale 4, ove egli mostra non potersi determinare qual sia il bene dell' uomo, se non si riguarda al fine a cui tende la sua natura: *tout être a un but conforme à sa nature; ainsi l'homme a le sien.* Ma non avvertendo poi che una è la natura di ogni essere, come fu da noi accennato, [5, 6] ed uno per conseguenza il fine suo proprio, prese per beni dell' uomo i beni a cui tende ciascuna delle sue facoltà isolatamente; onde la logica, la poetica, la rettorica, l' igiene, l' economia divennero altrettante morali obbligazioni 5: l' uomo fu *obbligato* ad occuparsi della *educazione* delle bestie pacifiche, a sterminar le nocive o schifose, ad amare i zeffiri e i boschetti ameni, ad odiare il tremuoto e la grandine 6, insomma ad amare la natura benigna come sorella, ad odiar la contraria come matrigna. « Fille de Dieu comme « nous, *notre soeur*, notre compagne, la nature n' a rien de si beau... qu' elle « ne nous l' offre 7. Mais comme la nature peut aussi être... malfaisante... il « est tout simple alors que (l' homme) la prenne en horreur, la maudisse et la « fuie: c' est le sentiment que *doit* lui inspirer tout qui trouble et empêche *sa* « *destination* 8 » — Sia per altro detto a lode dell' A., egli ritratta altrove questi anatemi, e ci ricorda che anche la natura maligna è ministra dei divini decreti 9 e incaricata di nostra educazione — « et alors elle est encore excellente.. « nous devons la traiter avec respect. »

---

1 I. N. et G. l. 2, c. 3, §. 19. Analogamente al PUFFENDORF il ROMAGNOSI ai §§. 67, 68, 69 ci dichiara che il fine delle azioni libere, in quanto può scoprirsi colla ragione naturale, non è altro che la conservazione e il perfezionamento del genere umano. Vegpansi le conseguenze di tal dottrina nella nota XII e in altre appresso.

2 *Principii del Dr. natur.* pag. 1, c. 5, §. 4, e §. 8.

3 Ib. c. 2, §. 1.

4 *Damiron, Morale* l. 1 *Préface* pag. 11.

5 Pref. pag. 18.

6 V. tutto il c. 2.

7 Pag. 152.

8 Pag. 70.

9 Pag. 153.

Queste ed altrettali fantasie poetiche e contraddizioni filosofiche risultano dal considerar nell' uomo ogni facoltà alla spicciolata, senza concentrarle tutte in quell' atto unico a cui la natura le ordinò, vale a dire nell' atto umano, atto di volontà libera e intelligente, che dalle altre facoltà riceve sussidio al suo operare. Se egli le avesse considerate in ordine a quest' atto, che è propriamente *umano* perchè specifico e tutto posto in sua balia, egli avrebbe veduto che l' uomo non è obbligato a svolgere *tutte le forze che ha*, *e perchè le ha* 1, ma *quelle* soltanto *che sono necessarie* nelle varie circostanze della vita *a ben operar da uomo e queste perchè* appunto sono a ciò *necessarie*. Così saremo dispensati dall' essere *fabbri*, *minatori*, *fonditori anche per rappresentante* 2, dispensati dall'essere rettorici, poeti, filosofi, medici, economisti: e ci contenteremo di essere uomini, di correre in traccia del vero bene dell' uomo che è il *ben dello intelletto*, valendoci a tal uopo di questa o di quella facoltà secondo il bisogno.

Simili a quelle del Damiron sembrano le idee dell' Ahrens: « *La destinazione* dell' uomo consiste nello sviluppamento integrale delle sue facoltà, e nell' applicazione di esse a tutti gli ordini delle cose, conformemente all' ordine generale ed alla natura di ciascuna cosa in particolare (V. filos. del dir. pag. 54) » Dal che egli deduce poi nella teoria sociale la settemplice associazione *religiosa*, *politica*, *scientifica*, *morale*, *industriale*, *estetica*, *commerciale* (pag. 309) Ma queste egli poi riunisce nella unità sintetica, onde sembra ritrattarsi (pag. 453).

Il sansimonismo e il furierismo fecero sforzi inauditi per procacciare all' uomo felicità nelle passioni (V. MARET *panteismo* pag. 55 segg. e 187 segg.)

Queste riflessioni potrebbero applicarsi anche al signor Droz il quale al c. XV, pag. 110 ci dice che « *l' uomo è obbligato* a sviluppare le proprie facoltà, *e a gustare i piaceri* cui lo invita la saggia natura. In quella guisa che a lui non è lecito il mutilarsi, egli non dee rendersi insensibile alle commozioni aggradevoli e pure; chè altrimenti. . . . egli disgrada l' essere che gli è affidato ». In verità queste *obbligazioni di gustare il piacere* sono belle a maraviglia, e se tutta la morale camminerà di tal passo potrà agevolmente essere ricevuta dal volgo. Ma il comune sentire di ogni cuor generoso riprova una tal dottrina, e gli dice che quanto più egli s' innalza dal piacere sensibile tanto più nobilita i suoi affetti. Altro è dire che il piacere innocente non fa reo chi lo gusta; altro dire che siamo obbligati a gustarlo sotto pena di renderci imperfetti (Vedi la seg. nota IX).

---

1 L. c. c. 1, Sect. 1, pag. 52. *Force il doit rester force et le devenir de plus en plus.*

2 *Je n' entends pas que tout individus doive de sa personne être mineur, fondeur, forgeron ec. mais il doit l'être par représentant.*

IX. *Sul principio di morale del sig. Droz.*

L' opera del sig. Droz *Manuale di filos. mor.* venne scritta dall' A. (cui crediamo oggidì tornato a sensi migliori) con ispirito più filantropico che filosofico e diretta principalmente a dimostrare, che è indifferente l' ammettere per primo principio morale questo o quel domma, purchè tutti si adoprino gli elementi necessarii per muovere il cuor umano a praticar la temperanza e la benevolenza in ossequio della Divinità 1; e ne reca per ragione che *i risultamenti pratici saranno sempre i medesimi .. qualunque siasi il principio di azione a cui in sulle prime uom si rivolga.* Una tal dottrina non dà, per vero dire, grande idea della dignità di questa scienza: misurarne il merito dai *risultamenti pratici* egli è un ridurla al grado di una delle tante macchine, cui il progresso dei lumi ci va ogni dì regalando, sicchè la morale potrà ormai definirsi: una macchina spirituale destinata a mantener l' equilibrio fra la sanità e il piacere, fra i bisogni e i soccorsi sociali. Purchè la macchina produca il suo effetto, poco importa se si muove per vapore o per suste. Lungi da me il pensiero di censurare le intenzioni dell' autore; egli ha la sventura di non essere cattolico o certo di non comprendere che sia cattolicismo; ma mostra in tutta l' opera una grande propensione al bene e desiderio di promuoverlo. Siane pur dunque lode alle sue intenzioni. Ma le intenzioni buone non rendono vera la dottrina falsa; or si può dare falsità più evidente di quella che ripone il bene *morale* nei risultamenti *pratici?* Se il bene morale e l' onestà risiedono nella volontà; se la volontà è buona o rea secondo l' obbietto a cui ella tende; chi non vede che tutta la moralità delle azioni riceve il suo carattere *dal principio di azione a cui uom si rivolge?* Dunque la quistione fra i moralisti intorno a' principii del bene morale non è diverbio di parole, è una quistione in cui si decide fra l' *essere* e il *nulla* della morale. In faccia agli economisti la faccenda potrebbe procedere diversamente, giacchè essi si propongono nella loro scienza i puri risultamenti pecuniarii sicchè per essi potrà supporsi indifferente che a sussidio dei poveri si raccolgano danari con balli, *meetings*, ovvero con prediche e congregazioni: indifferente che si riscuotano gravezze coll'allettamento del lotto o coi dazii sul tabacco o sui rosolii, ma pei moralisti la cosa va tutt'altrimenti. Sieno quai si vogliano i risultamenti pratici, la volontà rea sarà sempre rea, l' onesta onesta. Vero è che le esterne apparenze saranno talora, qual che ne sia il principio, ugualmente felici, ed ecco l' inganno dell' autore: inorridito forse dallo stato deplorabile in cui gemea tra i francesi la pubblica onestà, e bramoso di medicarne quella piaga la cui can-

---

1 V. Principalmente il c. 14 pag. 105 e seg.

grena dilatava più lungi il suo fetore 1, egli avrebbe volnto almeno valersi della morale per cangiare i *risultamenti pratici*. Ma se l' operar dell' uomo dee volgersi al bene per amor dell' ordine e della virtù, il cercare il bene per *puro* interesse, o per amore della sanità, del piacere, della ripntazione, non potrà mai dirsi virtù, anzi sarà essenzialmente vizioso nel suo principio, epperò produrrà sempre e necessariamente i risultamenti funesti che l' A. certamente deplora al pari di noi 2.

Ed ecco il secondo abbaglio dell' A.: non solo è falso che il bene debba misurarsi dai risultamenti pratici; ma è falso altresì che tutti i sistemi producano gli stessi risultamenti; giacchè nella collisione di varii motivi ciò che dà ad ogni atto la prima mossa, avrà sempre la preferenza, e si riguarderà ogni altro principio come subordinato a questo primo.

L' A. avrebbe forse ottenuto più sicuramente l' intento riducendo tutti i sistemi filosofici alla universal divisione della filosofia in *sensistica*, *spirituale* e *misto;* giacchè a questo punto dee finalmente ridursi ogni filosofia, essendo l'uomo un *composto* di spirito e di *corpo*. Sistemi *completi* di morale sarebbero per conseguenza quelli che considerassero tutto l' uomo, vale a dire lo spirito, il corpo e la loro congiunzione; *incompleti* quelli che dell' uomo considerassero solo una parte; gli uni e gli altri potrebbero dividersi in *ragionevoli* e *brutali*: ragionevoli sarebbero quelli che danno alla ragione il primato, brutali quelli ove primeggia il corpo. Apparirebbe tosto che i sistemi *completi ragionevoli* avrebbero tutti i vantaggi, qualunque fosse l' aspetto sotto cui presentassero il primo principio delle loro teorie; giacchè molte volte le varianti si riducono a poca diversità nel modo di considerare il fine proprio dell' umano operare. Così sarebbero agevolmente ravvicinati i sistemi compiuti derivanti dall' amor del *bene* o *fine*, della *virtù*, dell' *ordine*, della *felicità spirituale* di *Dio* ecc. (102 238, e altrove); i sistemi incompiuti ma ragionevoli apparirebbero difettosi, ma non turpi, epperò tollerabili; i sistemi che assoggettano l' umana ragione o al piacer sensuale o agl' interessi materiali o alla pura sensibilità e simili, sarebbero relegati nella classe dei sistemi brutali, giacchè tolto alla ragione il primato, non sopravvive dell' uomo se non l' *animalità*, a cui la ragione somministra mezzi da crescere in fierezza e nefandità; onde egli diviene il più tristo degli a-

---

1 I giornali ci hanno presentato non ha guari alcune statistiche dei delitti, e fra gli altri annoverano in ogni anno più di 2000 suicidii.

E nel *Giornale delle due Sicilie* 18 Marzo 1843 sotto rubrica di Berlino si presenta una spaventevole statistica della immoralità di questa città — La Gazette du peuple 13 Janvier 1844 dice: « Il y a un accroissement d' infanticides *connus*, les naissances illégitimes s' augmentent au point qu' à Paris elles forment les 2/3 des naissances en général. »

2 V. il § 277 e seg. ed altri passi della nostra opera ove si dimostra l' assunto coi fatti.

nimali; benchè possa talvolta per un semplice caso fortuito esercitar qualche atto (*risultamento pratico* di codesti principii) in sè stesso onesto, appunto come il leone di Androdo fu grato per sensibilità, e come tanti bruti son grati per interesse.

X. *Passi di alcuni filosofi che pongono nella contemplazione la felicità.*

Questa verità, che fra poco dichiareremo anche meglio [39], fu accennata, per quanto natura può penetrare, da Aristotile nel lib. X *Ethic.*, da Cicerone lib. V *de finib.* c. 19, da Platone nel *Fedone* e nel lib. VI *della repub.*, come vien sostenuto dal Card. Bessarione nell' opera *contra calumniat. Plat.* l. 1, c. 7, e da Massimo Tirio nella Dissert. *Del bello conosciuto in sè stesso*. Stobeo ser. 11 riferisce un detto anche di Pitagora relativo a questo punto. Interrogato come potesse l' uomo farsi simile a Dio, rispose: *Studiando la verità* (Vedi S. Agost. l. VIII, *de civit.* c. 8, ed *epist.* 118 al. 56, n. 17). Per non allungarmi soverchio basti accennare l'autorità di Aristotile, il quale dopo aver *loc. cit.* c. 4 stabilito che la perfezione del godimento dipende dalla perfezione della potenza e da quella dell'obbietto, mostra poi nel c. 7, che, consistendo la beatitudine in un atto, essendo atto della mente il contemplare, essendo la mente perfettissima fra le nostre facoltà, ne siegue che *vita bonis omnibus per se cumulata nihilque externum desiderans in ea maxime beatitudine reperietur, quae in rerum contemplatione versatur. . . . Videtur autem ea sola propter se diligi: nihil enim ex ea redit praeter contemplationem* (Trad. del Lambino). Simili a queste sono le dottrine di Socrate nel *Fedone*. *Quamdiu hoc corpus circumferimus, numquam satis hoc quod cupimus assequemur. Hoc autem veritatem esse dicimus. . . . Sic puri et a corporis dementia liberati. . . . cognoscemus omnem puritatem et integritatem. Ea fortasse est ipsa veritas.* E il *Nirvana* o estasi finale a cui agognano erroneamente anche in questa vita i pretesi sapienti dell' india, quella contemplazione del vero senza illusione (*maia*) nella quale essi ripongono la suprema beatitudine, non è ella chiaro indizio che anche presso di costoro la suprema beatitudine è atto dell' intelletto che apprende il vero?

XI. *Osservazione sul Damiron.*

I bruti non hanno *costumi* parlando a rigore, ma solo appetiti, passioni ed abitudini che li determinano. Onde è poco filosofico per non dire ridicolo il precetto morale ideato dal Damiron, che obbliga l' uomo *in coscienza* a studiare i *costumi* del cavallo, dell'asino, del bue, del cane, e a prender cura della loro *educazione* (*Morale* t. 1, pag. 132).

XII. *Sulla Giustizia secondo il Romagnosi.*

Non so comprendere come il Romagnosi, autore certamente di non poca penetrazione, abbia avuto coraggio di dirci (§. 149 della *Introduzione*) che *un*

uomo, il quale per tutta la sua vita pensasse ed amasse il male ed operasse giusta l'ordine . . . non potrebbe esser chiamato ingiusto, anzi giusto sarebbe ad ogni modo. E notate il titolo del §. che è: *Qualità morali delle affezioni e degli atti* INTERNI. Una dottrina sì ributtante, che canonizza la ipocrisia sì sfacciatamente, sembra derivata dal principio stabilito dall'Aut. che il diritto naturale prescinde dalla vita avvenire [Ved. nota VIII] : il qual principio viene oggidì abbracciato assai generalmente dagli autori razionalisti di diritto naturale (come può vedersi nello STAHL *stor. dello filosof. del Dir.*) presso i quali Dio va sempre più scomparendo dal Diritto fino a che per ultimo Kant dichiarò espressamente *che lo roglone è la causa dell' Ethos* 1: di che avvenne che il diritto dovesse tutto costringersi nell' esterno lasciando l' interno sotto il dominio della coscienza individuale e della morale. Tale sembra anche l' idea del Romagnosi nell' appellar *giusto* chi compie l' atto esterno. Infatti l' argomentazione, su cui egli appoggia la proposizione surriferita, si riduce a questa: — La perfezione del genere umano si ottiene solo con atti esterni ; or la moralità dell' operare umano consiste nel concorrere a tale perfezione ; dunque consiste nell' atto esterno. — La *minore* è falsa ; l' applicazione poi della dottrina è spaventevole ad un cuore onesto ; giacchè sarò sforzato a credere, secondo il Romagnosi, che il genere umano ha finora delirato, avendo apprezzato negli uomini la volontà anzi che l' opera , l' affetto anzi che il dono ; che mai *le leggi naturali non si eseguiscono col nudo pensiero e con la nuda volontà;* che per conseguenza lo stimare ed amare altrui non è dovere naturale dell'uomo ; che un figlio bramoso di veder morto suo padre sarà un ottimo figlio , se per timore della giustizia o del diseredamento continua frattanto a prestargli ogni sorta di buoni uffici. Benefattori, amici, padri, sposi, la dottrina è per voi consolante : avete capito in che sieno obbligati a corrispondervi i cari oggetti di tante e sì tenere cure vostre? se festeggiate un cane e gli date un tozzo di pane , la natura lo porta a riamarvi a suo modo ; se amate un uomo e lo beneficate, la natura l'obbliga sì a divenire una macchina a vostra disposizione, ma non a corrispondervi con ricambio di affetti. Siete paghi? Sono codeste *le viste della filosofia* (del Romagnosi). In verità esse possono riconciliar chicchessia con la *teologia cattolica disceso dal cielo*, la quale infatti condannò, per oracolo d'Innocenzo XI, la desolante dottrina che confutiamo 2, vietò bramare il male anzi pur solo compiacersene , e armonizzò così l' operare esterno dell'uomo con l'operare interno, affinchè come uno è nell' essere, uno egli sia ancora nell' operare.

---

1 STAHL *stor. della filosof. del Dir.* pag. 126.

2 Propos. 10, 13, 14, e 15, condannate da Innoc. XI, 2 Marzo 1679

CAPO III.

DELLA LIBERTÀ.

SOMMARIO.

47. *Si prova che esiste la libertà del senso intimo* — 48. *in che consista* — 49. *risposta del senso intimo* — 50. *prova metafisica della libertà.* — 51. *Obbiezione del Damiron* — 52. *risposta* — 53. *egli confonde il fatto col modo.* — 54. *Indole della libertà* — 55. *non è facoltà distinta* — 56. *analisi del Cousin* — 57. *elemento* 1.° il sentire — 58. *elemento* 2.° il conoscere — 59. *elemento* 3.° l'operare — 60. *l'operare può essere senza coscienza e libertà* — 61. *ovvero conscio e libero* — 62. *nell'atto libero entrano molti atti d'intelligenza* — 63. *essi non sono liberi* — 64. *atto di volontà pura: egli è libero* — 65. *l'atto esterno non ha per sè libertà.* — 66. *Sua analisi ulteriore in facoltà ed esercizio* — 67. *ci dà la idea di causalità.* — 68. *Aggiunta all'analisi del Cousin* — 69. *per giugnere all'amor del bene principio di ogni atto volontario.* — 70. *Serie sintetica de' varii atti successivi* — 71. *intorno al fine* — 72. *ai mezzi* — 73. *alla esecuzione.* — 74. *La libertà dote solo della volontà* — 75. *come la ragione del solo intelletto* — 76. *ella è cagione della moralità sua e delle altre facoltà.*

47. Ma è egli poi certo che l' uomo sia libero? che la libertà sia dote della volontà? e della sola volontà? Al primo quesito , fondamento di tutta la morale , alcuni filosofi hanno risposto negativamente, ma la lor negativa data in parole non solo è combattuta da tutto il genere umano, ma dai fatti loro medesimi, e da' loro scritti. Ogni lingua che nomina virtù e vizio , merito e demerito , lode e biasimo, premio e pena, coscienza e rimorso; ogni comando e legge che si promulga, ogni consiglio che si domanda , ogni pentimento che si esprime, ogni supplizio che s' infligge, ogni magistrato

che si costituisce [a], tutto parla in favor della libertà umana, tutto ci mostra qual sia l'intimo sentire non pur del volgo ma del filosofo anche il più ostinato a negarla.

48. E che ne dice questo intimo universal giudizio di tutta la umana generazione? Ne dice, che nel momento in cui la mia volontà si determina, ella può, sussistendo gli stessi motivi, determinarsi in questo o in quel modo, o anche sospendere ogni operazione, e che non solo ella opera allora perchè vuole, ma che *può non volere* [XIII]. Al che se avesser avvertito non avrebbero i nemici della libertà pensato a quella difficoltà sì nota e sì insulsa con cui paragonando l'uomo al sasso: se un sasso, dicono, cadendo liberamente potesse conoscere il proprio operare crederebbe come noi di esser libero nel tendere al centro; eppure sarebbe necessità di natura quella che egli crederebbe elezione di libertà [b].

49. Questa obbiezione potrebbe avere una qualche apparenza se noi fossimo sì liberi in tutte le operazioni, che mai l' intimo senso non rinvenisse in noi necessità, epperò potesse ignorare il divario che passa fra gli atti liberi ed i necessarii. Ma quella medesima coscienza che mi assicura la mia libertà nello scrivere che sto facendo, mi attesta che io cerco in questo ed in ogni altro mio atto di farmi felice, nè posso non cercarlo. Tendo io dunque alla felicità come il sasso al suo centro, e sento che mi è impossibile il non tendervi; così dunque sentirebbe egli pure il sasso se avesse nozioni d' intimo senso.

---

[a] Osservisi, per esempio, quanto è diverso il procedere degli uomini e delle leggi verso i fanciulli, i frenetici ecc. Qual è quello stupido che non distingua le catene del galeotto da quelle del pazzo? e qual ne è il divario se non il libero arbitrio per cui il primo è un reo, dove nel traviamento del secondo noi ravvisiamo soltanto un infelice? (V. GALLUPPI *Filosfia mor.* c. 2, §. 28, pag. 110 e seg.

[b] GALL. tom. 1, pag. 273.

50. D'altra parte basta la più semplice osservazione sopra la natura dell' anima umana per comprendere che la libertà è sua *proprietà naturale;* perciocchè se ella dee tendere a proporzione di sua cognizione [29]; e se la sua cognizione le presenta la idea di un bene senza limiti, egli è evidente che niun bene limitato [31] potrà *necessitarne* la tendenza; perocchè sarebbe effetto maggior della causa che una forza limitata superasse una illimitata; illimitata è la tendenza della volontà, limitata l'attrattiva di un bene creato; dunque una volontà necessitata da un bene limitato ripugna.

Alla evidenza di queste prove potranno opporsi sofismi che confondano le menti men chiare, ma chi mai, non dico, riuscì, ma neppure pensò a distruggerne i fondamenti? Or questo dovrebbe farsi, secondo la bella osservazione del ch. C. de Maistre [a]: « l'opporre a domma evidente una difficoltà che non ne crolli le basi può mostrare la poca capacità di nostra mente non la falsità della dottrina dimostrata [XIV]. E questo appunto mostra la nota opposizione che suole dedursi contro la libertà umana dalla prescienza divina. »

51. « Quel che Dio sa dee accadere infallibilmente; Dio sa le azioni umane; dunque esse sono necessarie, inevitabili. » Il Damiron, poco fedele in questo al suo principio ecclettico « fatti ed illazioni » si lascia ingannare da questo sofisma, e per non negare all' uomo la libertà niega a Dio la prescienza [b].

---

a *Soirées de S. Pétersbourg,* tom. I, pag. 256 a 260.

b *Psychologie* tom. II, pag. 75. Se avesse premesso i *fatti* avrebbe ammesso l'una e l'altra. La libertà è *un fatto* psicologicamente evidente, la prescienza divina è *un* altro *fatto* a noi rappresentato con uguale evidenza e dalla provvidenza che si scorge nel mondo morale, e dal fatto delle profezie considerato anche solo come avvenimento storico, creduto da tutti i popoli. « Siffatta vana scienza, dice il Vico parlando della divinazione, dalla quale dovette cominciare la *sapienza volgare* di tutte le nazioni, nasconde però due gran principii di

52. Ma bastano le più elementari nozioni metafisiche e dialettiche per mostrarne o la falsità nei principii o l' irregolarità nel raziocinio. Se l'accadere *infallibilmente* si prende per cosa diversa dall'accadere *necessariamente*, egli è chiaro che il sillogismo proposto, dall' *infallibilmente* della maggiore concludendo al *necessario* nella conseguenza, è irregolare e sofistico, perchè ha quattro termini. Se poi si prendono per una cosa stessa l' *infallibilmente* e il *necessariamente* si confondono due nozioni metafisiche totalmente disparate, l'una delle quali appartiene all' osservatore, l' altra all' operante. Ogni uomo assennato prevede infallibilmente che nel corso di questo anno molti delitti si commetteranno nella città ove egli dimora: la sua previsione infallibile sta nell' acutezza dello osservatore, ma nell'operante rimane la libertà dl causare.

53. Concludo che i nemici della libertà in questo trito sofisma confondono il misterioso col contraddittorio, il modo del fenomeno col fenomeno stesso, e fanno come quei filosofi che niegano l'*azione* dell'anima sul corpo perchè *non sanno* spiegare *il modo* con cui ella vi opera. Strana cosa in vero che, mentre veggiam tuttodì la talpa del nostro intelletto conoscere accertatamente nelle lor cause anche libere mille effetti, non si voglia poi concedere alla Sapienza infinita di tutti sicuramente ravvisarveli, se non li forma forzatamente togliendo la libertà alle cause [XV].

54. Indubitabile egli è dunque il domma della libertà umana; ma questa libertà che cosa è ella mai? Una facoltà dalle altre distinta come vuole il Burlamacchi? una dote annessa a tutte le altre facoltà, come il Damiron? ovvero dote solo della volontà intelligente, co-

---

vero; uno che vi sia Provvidenza divina che governi le cose umane; l'altro che negli uomini sia libertà d'arbitrio, per la quale possono schivare ciò che ecc. » (Vico *Sc. n.* Napoli 1826).

me il Cousin? La bella analisi che questi presenta dell'atto libero [a] non può sopra tali quistioni lasciar alcun dubbio; e l'opinione specialmente del Burlamacchi non ammette pur l'ombra della discussione, perocchè la sola definizione basta ad annullarla.

55. Che cosa è *facoltà* nel linguaggio psicologico? ella è un potere o una tendenza a produrre un tale atto *determinato* dal suo obbietto [23]. Che cosa è *libertà* o *libero arbitrio*? Egli è una indeterminazione di natura, per cui da niun esterno obbietto particolare possiamo essere determinati alla operazione [12 e 48]. *Facoltà* dunque differisce da *libertà* quanto determinato da indeterminato [XVI].

56. Ma se la libertà non è una facoltà distinta sarà dunque una dote di altra facoltà; analizziamo col Cousin l'atto libero e tentiamo con una esatta osservazione de' fatti, di ritrovare la sede della libertà. Ogni nostro fatto, dice egli, di cui la coscienza ci rende conto, può ridursi ad una di queste tre classi *sentire, pensare, operare*. Io apro un libro e leggo: decompongasi questo fatto nei suoi elementi.

57. Da lungi io veggo un libro, ma non leggo poichè non distinguo i caratteri: dunque altro è *vedere*, altro *leggere*. Quali sono le caratteristiche proprietà di queste due azioni? Il *vedere* è egli atto dipendente da me? no: aperti che sieno gli occhi, presentato l'oggetto, il *vedere* è necessario: qui non vi è libertà: la facoltà sensitiva opera necessariamente appena si trova in presenza dell'obbietto.

58. Appressato il libro, ne discerno i caratteri e leggo: nel leggere comprendo, nel comprendere giudico — questa proposizione è vera, quella è falsa: — in tutti questi atti sono io libero? libero

---

a *Histoire de la Philos* tom. III, leçon 25.

nel discernere, nel comprendere, nel consentire o dissentire? Il libro mi dice — due e due fan quattro — posso io negarlo? no. Dunque l' intelletto opera senza libertà come il senso. La libertà dunque dov'è in questo atto di leggere?

59. Per leggere io ho dovuto *aprir* il libro, *guardare, attendere:* ecco tre atti che non sono nè sensazione nè intelligenza: la sensazione li accompagnò, l'intelligenza ne conseguì, ma potea non nascere con tutto che io guardassi e ponessi attenzione. Questi tre fatti sono opera mia, effetti della mia attività; esaminiamone l'indole.

60. L'attività mia è ella sempre sotto il mio comando? Un sonnambulo dorme e parla, un frenetico veglia e smania; passa il sonno o il delirio, e nulla sanno di aver parlato e smaniato. Erano essi padroni della loro attività? Neppur sapean di operare, nè si ricordano di aver operato, nè attribuiscono a sè stessi l'azione e i suoi effetti. Anche l'attività dunque opera alle volte senza libertà, e perfino senza avvertenza della mente.

61. All'opposto quando apro il libro, io so che lo apro, dopo mi ricordo d'averlo aperto; e di più attribuisco a me l'atto d' aprirlo, e riconosco che potei non aprirlo; e altrettanto dicasi del guardare, e dell'attendere: potei non guardare, potei non badarci. Vi sono dunque certe azioni che io fo conoscendo che potrei non farle, e queste son quelle che diciamo libere, e più propriamente *nostre*.

62. Ma questo atto libero analizziamolo anche meglio. Se io lessi potendo non leggere, dunque *scelsi* di leggere; preferii il leggere al non leggere; dunque ebbi de' motivi, li conobbi, ne portai giudizio. Or il *conoscere*, il *giudicare* è atto della intelligenza: dunque in questo atto libero entra ancora l' intelligenza. Di più: giudicare questo motivo migliore di quello è risultamento di un paragone; dunque ho paragonato e paragonato dubitando, il qual paragone quando si fa in ordine all'operare si chiama deliberazione; or il pa-

ragonare il dubitare sono atti della mente; anche qui dunque la mente entra nell' atto libero.

63. Finalmente ho concluso — convien leggere — qual è la facoltà che disse *conviene*? l' intelletto, giacchè *conviene* indica un giudizio di proporzione. Or l' intelletto è soggetto a necessità non del suo operare e mentre dicea *conviene* non potea dire l' opposto: dunque l' azione fin qui non è libera [XVI*].

64. Quando poi l'intelletto ha giudicato che *conviene* leggere, una facoltà diversissima è sottentrata e ha detto *leggiamo* o piuttosto *voglio leggere;* ed ecco cangiata interamente la indole del mio operare. Infatti mentre dicea voglio leggere, non poteva ella dire l' opposto? Si certamente; ogni uomo ne è convinto dall' intimo senso e dalla sperienza che può farne interrompendo e ripigliando a suo talento la lettura, o piuttosto la *volontà di leggere* [XVII].

65. La *volontà*, io dico, poichè il *leggere* a parlar propriamente non è sempre in mia mano: ci vogliono occhi, ci vuole uno scritto, ci vuol luce sufficiente; e quando tutto ciò vi sia nelle proporzioni dovute, non posso non leggere. L'atto esterno dunque non cammina del tutto a mio piacere; i muscoli, gli obbietti, i mezzi di operazione hanno leggi lor proprie non dettate da me: nel dir *voglio* do la legge io solo, o la do conoscendo che posso non volere; dunque la libertà sta propriamente nel *voglio*.

66. Ma questo stesso *voglio* assoggettiamolo anch' esso alla analisi, e vi troveremo ancor due parti: una *facoltà* di *volere* che sempre sussiste la medesima, e l'atto mutabile del *volere presente*: la facoltà costante è *causa*, la volizione *effetto*. Questo *effetto* è assolutamente sotto il dominio della *causa* colla condizione soltanto di un obbietto da volere o disvolere.

67. Posto dunque l'obbietto, la libertà si trova qui in tutta sua pienezza, e ci dà l'idea più chiara che possa aversi e la più intima del fatto di causalità dell' *Io*, nel quale la libertà consiste, e del

pieno possesso che abbiam delle nostre azioni libere, che *nostre* sono appunto perchè noi ne siamo la causa.

68. Fin qui l'analisi del Cousin, bella, non può negarsi, e sottile e all'uopo di lui sufficiente, ma allo scopo mio non ancora perfetta, perchè ancor non esprime esattamente la successione de'varii fenomeni morali spettanti la libertà, fenomeni che debbono analizzarsi finchè ci troviamo condotti al primo principio di ogni atto umano, alla natura stessa della volontà. Diamci una occhiata con quella perspicacia che il soggetto per la sua dilicatezza ricerca.

69. Ogni atto morale muove dalla brama della felicità, come da principio indeliberato, in quella guisa appunto che ogni evidenza dimostrata da un principio indimostrabile; onde qualunque volta io opero deliberatamente, opero perchè bramo il mio bene. Dunque allorchè dissi — *Voglio leggere* — dovea questa risoluzione essere stata preceduta dalla natural tendenza della volontà che dicea — *Voglio il bene* — Ma qual fu la serie degli atti con cui dalla generalissima giunsi alla concreta singolare? Suppongasi un giudice retto nelle sue intenzioni, che prima di andare al tribunale prende in mano i *documenti* su cui deve dar la sentenza: come si determinò a prenderli e leggerli? Dovette egli dapprima aver presente alla mente il bene della giustizia, e dall' apprensione seguì nella volontà la compiacenza. Ma compiacersi non è volere; a volere un bene non basta conoscerlo, dee conoscersi possibile; dovette dunque considerar con la mente se era possibile: conosciuta la possibilità, la volontà formò la prima determinazione intorno al fine da ottenersi, la qual sogliamo chiamare *intenzione*. — Voglio giudicar secondo giustizia — dovette dir seco stesso quel giudice; ed ecco da questo comando chiamata la mente a nuova investigazione de' mezzi. Li trova? La volontà ne ordina la ponderazione e la comparazione; ponderatili, e paragonatili la mente dimostra il più opportuno essere la lettura dei *documenti*, e la volontà ferma nel volere la giustizia,

elegge di leggere. Succede nella mente a questa *scelta* la cognizione necessaria per la esecuzione, esser d' uopo stendere la mano, aprir la carta ec. e nella volontà l' impulso alla forza muscolare; poscia l' atto di questa forza nell' intrecciatissimo uso de' varii muscoli de' piedi, delle mani, degli occhi ec. dal quale risulta finalmente il compimento dell' azione di leggere, e da questa la cognizione del bene di giustizia e la soddisfazione di averlo al fin ravvisato. A tutta questa serie di operazioni che cosa diè il primo impulso? L' apprensione? no; a parlar propriamente l'apprensione altro non fa che presentare l' obbietto *giustizia* sotto aspetto di bene *convenevole*, che trattandosi di moralità suol dirsi *onesto*. L' obbietto *giustizia* adunque sarà il motore della volontà: ma la giustizia è *un* bene, non è *il* bene; or un bene non è obbietto adeguato della volontà, come un colore non è obbietto adeguato dell' occhio: la volontà è indifferente a qualunque obbietto purchè abbia ragion di bene, come l' occhio a qualunque superficie purchè abbia colore. La *ragion di bene* ossia *il bene* in genere fu il motivo della volontà per tendere a questo bene *giustizia* prima col compiacersene, poi col volerlo. Il primo motore adunque della volontà (presupposto l' obbietto particolare in cui la mente ravvisò una ragione di bene) fu il bene in generale, obbietto proprio della volontà: ma questo bene apparendole sotto forme limitate la lasciò pienamente in balia di sè medesima; libera essa fu dunque nella *intenzione* del bene onesto *giustizia*, e nell' applicare la mente a deliberare, e nella scelta del bene utile ossia dei mezzi, e nel dare ai muscoli la direzione e l' attività ordinata dalla mente affine di adoprarli. La volontà fu libera sempre fuorchè nel primo impulso che al bene generalmente la portava e la porta.

70. In due principii risolvesi adunque ogni atto libero cioè nella natural tendenza al bene in generale, e nella rappresentazione del bene particolare. Poniamo qui nell' ordine loro naturale gli atti che

si debbono avvicendare per parte della mente e della volontà, presupposta la tendenza al bene.

	ATTI DELLA MENTE *corrispondenti agli* ATTI DELLA VOLONTÀ CHE ORDINA	CHE DETERMINA
71.	1. Proposta dell'atto da farsi: *giudicar rettamente è un bene.*	Veggiamo se esso è spediente? se possibile?
	2. È spediente e possibile.	Lo voglio, ma cerchiamone i mezzi.
72.	3. I mezzi son molti; per esempio udir testimonii, consultar periti, leggere documenti ec.	Dimmi qual è il più opportuno adesso?
	4. Conviene leggere documenti.	Voglio leggerli: veggiamo quali organi mi vi debbono aiutare.
73.	5. La mano, il piede, l'occhio ec.	Voglio muovere mano, piedi, occhio ec.

Qui agli atti della mente sottentrano gli atti de' muscoli volontarii mossi dalla forza locomotrice per cui la volontà appagata nell' intento di *leggere* vi si acquieta e compie questo atto. In questo prospetto del processo mentale con cui si compie ogni atto libero esterno si vede che ai cinque giudizii che invitano la volontà, corrispondono cinque atti della volontà che applica la mente a nuove investigazioni; al quinto atto della volontà corrisponde l' atto della forza esecutrice, e a questa l' acquietamento della volontà. I due primi atti si della mente come della volontà riguardano il fine dell'azione, prima considerandolo in generale, poi determinandolo; determinato il fine si passa nei due seguenti atti ai mezzi, prima in generale considerandoli, poi scegliendo il migliore; scelti i mezzi si passa alla esecuzione, prima collo stabilirne l' organo, poi coll' applicarlo all' opera.

74. In tutti questi momenti successivi la libertà allora ha vigore quando opera la volontà, allora cessa quando ella cessa, come ognun può vedere coll' applicazione particolare. Dote dunque della volontà è la libertà, e dote che riguarda soltanto i beni limitati, giacchè *il bene* non solo ella nol vuole liberamente, ma ne riceve anzi primo impulso al desiderio di ogni altro oggetto.

75. Dal che può comprendersi essere la libertà riguardo alla volontà, ciò che la ragione riguardo all' intelletto. Spieghiamoci: siccome l'intelletto abbraccia necessariamente il vero evidente; ma se se non vi si imbatta di primo slancio, egli con quella forza investigatrice che *ragione* si appella fa splendere sopra le verità secondarie un raggio di quelle prime di cui contempla intuitivamente la luce; così la volontà, il bene sommo presentatole dalla mente, lo abbraccia necessariamente; ma dai beni inferiori non è tratta se non in quanto ritrova in essi una partecipazione del bene infinito che è il suo fine [XVIII].

76. Concludo che la libertà è dote della sola volontà; ma siccome agli atti volontarii si vanno mescolando atti d' intelligenza e di altre facoltà [71] dalla volontà dipendenti; da lei questi ricevono il lor carattere morale in quanto vengono da lei diretti secondo l' intento del Creatore. Ed ecco come un animo onesto può talora sentir rimorso di alcuni sospetti giudizii ed altri atti d' intelligenza, epperò atti *in questa facoltà* non liberi: essi poterono essere liberi nella volontà. Ed ecco parimente come può accadere che la società giustamente punisca degli atti rei, commessi con error d' intelletto: questo errore può esser colpevole, e tale è veramente allorchè un individuo *solo* preferisce il proprio sentire a quello d' un' intera società.

La direzione data dalla volontà liberamente agli atti suoi proprii, ed a quelli di ogni altra facoltà è quella che *moralità* delle azioni suole appellarsi, la quale è *buona* o *cattiva* secondo che *bene* o *male*

indirizza le azioni al bene cioè all' intento del Creatore [16]. *Cognizione* di fine e di mezzi, *volontà* del primo, *libertà* nei secondi: ecco i tre principii necessarii ad indirizzarvele; ecco dunque i tre principii della moralità delle azioni per parte dell' operante, ecco i tre principii del bene morale e della perfezione dell' uomo. Consideriamone ora l' applicazione, esaminando in qual modo egli acquisti in primo luogo la cognizione necessaria a ben regolare tutte le sue libere azioni.

NOTE
AL CAPO III.

XIII. *Sulla libertà secondo Romagnosi e Gall.*

È dunque assai inesatta la idea che della libertà razionale ci dà il Romagnosi nella p. 2, c. 1, §. 115 della *Introd. al dritto pubblico.* Egli la deriva dalla *intelligenza attuale* (N. B. questa voce *attuale* pare riferirsi all' errore , per cui egli fa l'uomo quasi bruto fuor dello stato civile (ib. §. 136). Sembra confondere la volontà col *poter sentimentale* , coerentemente alla sua psicologia *sensistica.* La definisce poi — l' *attività dell' essere intelligente in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli*; — dovea soggiugnere — *e da interna necessità ;* — altrimenti l'essere morale potrà dirsi *libero* nella tendenza alla felicità ; eppure chi non sente essere impossibile il non tendervi ? Or un atto che non può ommettersi potrà egli dirsi libero secondo il volgar significato di questa voce applicata *moralmente* all' essere *intelligente* ? Il confondere gli atti volontarii e spontanei co' liberi è il tristo sofisma de' fatalisti, alla testa de' quali il Bergier mette Collins, da cui tanti altri copiarono (Ved. Bergier *Tratt. della Relig.* t. III, c. 6, art. 2, §. IX e seg.).

Peggiore ancora è la idea che ci dà della libertà il Gall [1]. Egli confonde l'esser libero con l'operare senza motivo ; onde argomenta che l'uomo oprerebbe senza causa, se non fosse determinato dalla organizzazione; epperò niuno potrebbe far congettura delle future azioni altrui. False amendue le obbiezioni: altro è operar senza motivo , altro operar per un motivo che non necessita.

---

1 *Fonctions du cerveau* tom. I, pag. 269 e seg.

L'organismo può dare impulsi, non imporre necessità; gl' impulsi invitano, ed ecco perchè possiam congetturare gli effetti; la libertà può reagire, ed ecco perchè le nostre congetture son sempre incerte. Dalla influenza dell'organismo dovea dunque l' autore concludere soltanto che l' uomo sentirà certi impulsi al bene o al male. Ma egli sostiene che questi impulsi furono la sua *determinazione*: *Ils finissent par l'emporter* 1, tutto il divario fra l'uomo e i bruti è la complicazione di questi impulsi e la loro nobiltà 2 Or questa complicazione non rende punto più libero l' uomo: una forza risultante da mille ordegni è necessaria, come quella che deriva dall' urto più semplice. L'accusa dunque di fatalismo intentatagli da' suoi avversarii non è senza fondamento, e le parole con cui di tratto in tratto egli 3 si sforza di risuscitare la libertà abolita, provano al più la bontà dell'autore, ma non la bontà della sua dottrina.

XIV. *Divario fra obbiezione insolubile o questione insolubile.*

Il Burlamacchi ha in tal proposito una bella osservazione che presentiamo qui un po' più diffusamente (V. chi vuole il suo *Dritt. natur.* p. I, c. 2, §. XI, nota 1). Gran divario corre fra una *quistione insolubile* riguardo ad una verità, ed una *obbiezione insolubile* contro una dottrina. *Obbiezione insolubile* è quella che dimostra incoerenti i termini della proposizione controversa; così chi dimostra che la materia non può *pensare* perchè *inerte*, oppone alla dottrina del materialismo una obbiezione insolubile, perchè la mostra composta di termini incoerenti *inerzia-attivo*. *Quistione insolubile* è una ricerca intorno al modo di combinare due verità le quali non si comprende come possano unirsi. Ognun vede che la *obbiezione* insolubile nasce dalla chiara idea della opposizione fra i termini, la *quistione* dalla ignoranza delle loro relazioni: la prima è un urto diretto e positivo, e se non si scioglie, è vincitrice; la seconda è una bastonata di un orbo che avventa colpi all'aria senza saper dove batte: la prima dimostra che la dottrina è falsa; la seconda che noi siamo ignoranti. Tali sono per lo più le difficoltà che si traggono dalla contrapposizione di due verità per altro evidenti, come sono per esempio la libertà e la prescienza divina.

XV. *Confutazione del Damiron intorno alla libertà.*

Sistema del Damiron — Il Damiron nelle obbiezioni contro la libertà umana non solo dimostra di aver male compresa la natura della *prescienza* e della *ne-*

---

1 Pag. 981.
2 Pag. 283.
3 Pag. 286. « Il veut et il fait tout le contraire de ce que ses penchans lui commandent ».

cessità, ma stabilisce un sistema pienamente contraddittorio, che lo condurrebbe logicamente a negare uno dei due dogmi che volea conciliare. Il suo sistema può ridursi alle proposizioni seguenti:

1.° La libertà dell'uomo cessa, ove comincia la prescienza divina.

2.° Vi hanno nella vita sì dell' uomo che della società dei momenti o delle *epoche fatali*, in cui non son liberi.

3.° Queste epoche sono sotto la divina prescienza.

4.° Nel rimanente essi operano indipendentemente da lei, e Dio secondo le loro operazioni va prendendo le sue risoluzioni.

5.° Dal destino dipendono il giorno e il luogo di nostra nascita, la nostra famiglia, il nostro stato, la nostra natura, la nostra fortuna; il resto, tranne quelle *epoche fatali* che sopra accennammo, tutto dipende dalla nostra libertà e sfugge per conseguenza alla prescienza divina.

Suoi assurdi: — In questo sistema dunque deve ammettersi, 1.° nell' Ente necessario una perpetua successione di mutazioni ed un continuo sconcerto di disegni, nei quali Egli dovrà sempre dipendere dalle sue creature: un ente *necessario-mutabile* è contraddittorio.

2.° Si rende impossibile la *profezia*, fatto ammesso generalmente da tutti i popoli, almeno come possibile e nelle storie attestato con caratteri di irrepugnabile autenticità. Ragione e fatto obbligheranno dunque il Damiron ad abolire la libertà, se non la concilia con la prescienza.

3.° D'altra parte se il nascimento e lo stato dell' uomo, come vuole il Damiron, sono vincolati dalla divina prescienza, anche tutte le cause che v'influiscono debbono operare per forza di necessità, altrimenti la divina prescienza secondo l'autore potrebbe fallire. Or quante sono le cause morali che concorrono al nascimento ed allo stato di ogni uomo! La volontà dei parenti nello accoppiarsi, nel custodire il feto da ogni pericolo, la volontà di quanti potriano togliere ai parenti la vita, divengono cause non libere, poichè il nascimento è necessario, altrimenti potrebbe accadere, e quante volte! che al dì destinato per la *nascita* si trovassero morti i parenti, e la divina prescienza del Damiron dissestata nei suoi conti. *Lo stato* poi di un uomo da quante volontà dipende! Dio buono! Lo stato *(la situation)* è la relazione dell'uomo con gli esseri circostanti. La prescienza divina mi vuol ricco, dotto, nella tal città, traendomi da tal altro stato? ecc. Ha dunque necessitato quel benefattore che mi arricchì, quel maestro che m' istruì, quei che m'invitarono alla tale dimora, quei che mi facilitarono il cangiare stato ecc.... Quante *necessità* nelle volontà degli uomini! — Sotto tante catene e tante altre del Damiron comprese nelle sue *epoche fatali* qual luogo più rimane alla libertà? E qual valore possiamo più attribuire alla voce del senso intimo che sempre ci dice liberi, anche quando il Damiron ci assoggetta al fato? Chi può determinare quando questa voce interna ci illumina e quando c' inganna?

4.° Poichè Dio non si è degnato manifestarci quali sieno le *epoche* nostre *fatali*, niuna legge può più dirsi giusta, niun gastigo, niuna lode, niun biasimo: comandare a chi non può obbedire, e punirlo se manca, egli è l' eccesso della iniquità e dell' assurdo. Il Damiron dunque espone la giustizia umana, o a perpetua paralisi, o a replicate ingiustizie.

5.° Le *epoche fatali* della società poi, chi può dire quante libertà dovranno incatenare per anni ed anni! L'unità sociale non ha una volontà sociale distinta dalle particolari; in concerto ella opera con le volontà particolari degl' individui, queste dunque dovranno in tali *epoche* essere perpetuamente sotto l'impero della necessità.

Queste e tante altre illazioni, che potrebbero dedursi dal sistema del Damiron, ne mostrano ad evidenza la insussistenza. Con l' ammettere e negare alternativamente or la *prescienza* or la *libertà* egli viene ad abbracciare tutti gli assurdi del *fatolismo* e dell'*ateismo* che riprova egli stesso, e ciò perchè? . . . . perchè non comprende *come* Dio possa *prevedere* se non *prestabilisce*. Ma comprende egli forse *come* Dio ci dia un *essere* che è nostro, eppur sostenuto da lui? *come* formi in noi la intelligenza, la volontà, la forza? *come* trasmuti le sostanze, *come* comunichi il moto, *come* trasfonda con la parola il pensiero? Or se in tutti questi fenomeni ammettiamo il *fatto* senza comprenderne il *come*, per qual motivo nella libertà soltanto vogliam negare il fenomeno per altro sì evidente all'intimo senso, solo perchè non ne comprendiamo il modo?

Poco diversa da quella dell' eclettico francese è la dottrina di un letterato italiano di cui porremo qui un saggio per rendere viepiù chiara la dottrina da noi spiegata. Il sig. Ranieri in un ragionamento premesso alla sua Storia d' Italia dal V al IX secolo prende a spiegarci che cosa sia virtù relativamente alla storia; ed affinchè niuno stupisca che nella storia la virtù sia tutt'altro da ciò che ella è nella coscienza, ci propone « *un dubbio terribile* che tutti i più gravi dottori, disperando di poterlo risolvere, si accordano a dissimulare. » Il dubbio in sostanza è questo: « Se l'andamento delle cose umane è incerto non vi è più ordine morale; *incertezza* e *ordine* son termini repugnanti: se è certo bisogna che le azioni umane non sieno libere. Per l'opposto o le azioni umane son necessarie, e non vi è più virtù; o sono libere, e non vi è più ordine intellettuale » (o sia *morale*, giacchè l'A. prende queste voci per sinonime 1).

Io non saprei con qual barometro si misuri dal sig. Ranieri la *gravità de'dottori*; onde non ardisco dargli qui una mentita, citando quei tanti autori e gravi e leggeri, che, tessendo Corsi per le scuole, hanno proposto apertamente, e senza punto *dissimulare*, la sua obbiezione. Forse un S. Agostino, un S. Tommaso

1 Pag. 34.

(che pur erano dei *sommi Padri*), un Bellarmino, un Suarez, un Bergier gli parvero *dottori leggeri*, nè meritevoli che ei li degnasse di un guardo. Resta dunque che udiamo la soluzione del dubbio dal sig. Ranieri *che non dissimula*.

Egli se ne spiccia in dieci linee. « L' uomo, dice, è un animale incastrato in questo pianeta detto terra , la quale i veri filosofi considerano essa stessa come un grande animale, incastrato esso stesso fra le forze eterne ecc. . . . Come la terra è soggetta fatalmente alle leggi del contenente, così l' uomo alle leggi terrestri e universali 1. Ma fra la certezza dell'ordine materiale e intellettuale dell' universo, egli ha la libertà di operare in un modo piuttosto che nell'altro. E questa libertà, non di sostanza ma di modo, non di azione ma di passione , non assoluta ma respettiva, è bastante a salvare le ragioni della virtù 2. »

Sarei curioso di sapere chi sieno questi *veri filosofi che considerono il grande animale* TERRA *incastrato nelle forze eterne*, e in quale specie lo ripongano: e se il *grande animale incastrato* sia libero come l'uomo a cui viene paragonato? L'A. che volle benignamente donare alla madre terra vitalità e sensazione, non vorrà, credo, dotarla ancora di ragione e libertà; onde il paragone non par concludente. Or come dunque si immagina l'A. di avere già sciolto il dubbio terribile, con nulla più che toglierne l'avverbio *come* e il punto interrogativo?

Eppure tant' è : eccovi in poche parole il dubbio e la soluzione. Dubbio : Come può combinarsi la libertà dell' uomo colla certezza dell'ordine? Risposta: Può combinarsi la libertà dell' uomo colla certezza dell' ordine. Meditate pure, svolgete, riandate la lunga diceria; voi non vi troverete altra risposta. « Fra la certezza dell'ordine materiale e intellettuale egli ha la libertà di operare in un modo piuttosto che in un altro 3. » « Ma , caro sig. Ranieri , se l'ordine intellettuale è certo, bisogna che le azioni umane non sieno libere: » così io leggo a pag. 34. Il dirmi l'opposto a pag. 37 non è un risolvere il *dubbio terribile* , ma è un contraddirsi. Tanto più , notate bene, che viene definito *l'ordine intellettuale* con quelle parole « andamento delle cose umane, ordine morale: » l'ordine morale e l'andamento delle cose umane (e specialmente all'occhio dello storico) che altro sono se non la serie *delle azioni degli uomini?* or chi non vede che *serie necessaria di azioni libere* tanto ripugna , quanto ripugnerebbe *serie spirituale di oggetti materiali?* Vero è che l'A. soggiugne tosto esser codesta sua una libertà *non di sostanza*, una libertà *di passione*, una libertà *respettiva* , in somma una libertà *da uomo non da Dio:* ma tutto codesto gergo che altro vuol

---

1 Pag. 36.

2 Pag. 37; l'A ci fa sapere poco dopo esser questa *una dimostrazione.*

3 Pag. 37.

dire (tranne la stranezza di *libertà di sostanzo* e la contraddizione 1 di *libertà-passione*) che altro vuol dire se non che l' *uomo è libero, ma salva la inviolabilità* dell'*ordine eterno?* Questi aggiunti enimmatici non cangiano dunque la risposta, ma sol la ripetono.

Tutta questa dottrioa, che l'A. appella dimostrazione 2, viene *incarnata* dall'A. *colla corporalità di un esempio* 3. « Se tu ti metti notando nel Volga o nell'Orenoco, tu sei libero di avvantaggiarti dell' arte tua di notare come più ti aggrada . . . . Ma colla tua libertà non puoi mutare il corso del fiume. . . . Così l'uomo che vive nel gran fiume dello spazio e del tempo . . . . non può mutarne il gran corso . . . . ma può agitarsi liberamente in quella eterna corrente. . . . . E non voglio che tu mi dica che gli esempii non provano nulla. » . . . . Vi confesso, lettore, che mi trovo qui ad un aspro cimento. L'A. non vuol si dica che gli esempii *non provano nulla;* ora permetterà egli di dirgli che *provano il contrario di ciò che dovrebbe provare?* Eppure chi nol vede? basta che riflettiate che il suo nuotatore non è un' onda dell' Orenoco, onde è agevolissimo a comprendersi che egli nuoti all' insù mentre il fiume scorre all' ingiù. Ma l'operar dell'uomo nello *andamento delle cose umane* è appunto quel che è l'onda nell' Orenoco; onde tanto pare ardoo a comprendersi che il suo operare sia libero e l'andamento necessario, quanto a comprendersi che l' Orenoco vada al mare e le sue onde alle Cordigliere.

Parmi dunque che a torto il sig. Ranieri si lusinghi aver provato che « l'uomo è un contennto libero di un contenente necessario 4. » Ciò sarebbe verissimo se per *contenente* egli intendesse solo lo spazio e il tempo, o anche la terra e l' universo materiale: ma se per *contenente* egli intende, come apparisce dal contesto, *l'andamento delle cosa umane,* vero contenente dei personaggi *storici*, in tal caso la sua *asserzione gratuita* merita di esser assolutamente negata; perocchè ella include pretta pretta la dottrina del Damiroo sopra le *epoche fatali* che costituiscono per l'uomo una specie di necessità. Questa necessità, il sig. Ranieri vorrebbe negarla, dicendo l' uomo *un contenuto libero;* ma è costretto ad affermarla e l'afferma realmente, benchè con qualche esitazione, dicendoci poco dopo, che « Bocca degli Abati NON POTÈ forse NON ESSER Guelfo, e non combattere a Monte Aperti, ma potette non commettere l'orribile tradimento 5. »

1 *Libero* è ciò che è vera causa del proprio operare, non necessitata d'altronde: *passione* è l'opposto di *azione* eppero di causa.

2 « Io arreco l'esempio a dichiarazione *del dimostrato*, non a dimostrazione dell'asserito » (pag. 38).

3 Pag. 37.

4 Pag. 39.

5 L'A. porta anche un altro esempio che potrebbe illudere, benchè ugualmente falso: « Curione non potette a meno di aver parte alle sventure della patria. » Verissimo: ma se il padre non menava moglie, Curione potè non nascere: dunque i matrimoni sono fatali,

Egli ammette dunque la *necessità nell'andamento delle cose umane*, o sia delle azioni umane: giacchè l'esser guelfo e il combattere sono atti umani, e soggetti, come gli altri, alle leggi della coscienza. Il sig. Ranieri non ci ha chiarito il motivo per cui gli uni son liberi, gli altri necessarii: ma per poco che si rifletta sulla sua dottrina, non sarà malagevole comprendere la radice di tal contraddizione.

Egli ha confuso fin da principio 1 la *certezza* dell'ordine morale colla *necessità;* non badando che la *necessità* è proprietà di chi opera, la *certezza* proprietà di chi conosce; epperò sono due cose totalmente diverse. Tutti noi siam *certissimi* a mezzo giorno che il sole dopo dodici ore di cammino arriverà al meridiano degli antipodi; ma la nostra certezza non impone al sole necessità veruna. Un buon figlio è parimente *certissimo* che da un buon padre non verrà tradito o ucciso; ma che il padre nol tradisca ed uccida non nasce dalla certezza del figlio. La *necessità* dunque delle operazioni non dee misurarsi dalla *certezza* di chi le osserva, ma dalla natura di chi le fa: se chi opera è libero per natura, benchè un uomo prudente possa con certezza prevederne le azioni, queste non divengono però necessarie. Crescete pure a quell'uomo prudente accorgimento, sperienza, penetrazione quanto vi piace; crescerà in lui la *certezza*, ma le azioni da lui prevedute non cangeranno *natura*, e saran libere come prima. Fate che la sua penetrazione divenga *infinita*, la *certezza* di lui nel prevedere sarà assoluta, nè per questo le azioni avran perduta la natia lor libertà, essendo impossibile che il cangiarsi dell'osservatore influisca a trasformare l'azione dell'operante. La certezza dunque con cui *l'alto fato di Dio* ha preveduto l'andamento delle cose umane non lo rende però necessario, se l'uomo è, come l'A. confessa, un contenuto libero.

La *certezza* poi con cui questa medesima Provvidenza altissima, dopo aver preveduto, giugne ai suoi intenti nella condotta universale delle cose umane, molto meno impone *necessità*. Imperocchè, senza parlare adesso dei segreti impulsi con cui ella può operare sul cuore, osserviamo soltanto un fatto trivialissimo nello andamento degli affari. Quali portenti non opera la savìezza di un abile governante nel condurre gli uomini! conoscendo nei ripostigli più secreti le molle con cui natura ne eccita gli affetti, indagando nelle varie classi e nei particolari individui tutti gli elementi del loro operare personale, egli riesce a piegarli soavemente alle sue mire; talchè i governati, mentre credono di operare a lor talento, secondano, senza forse avvedersene, gl' intenti di chi li regge. Crescete in lui a vostra posta conoscimento ed arte, gli crescerete *certezza*

con tutte le circostanze da cui derivano: Curione potè esser ucciso prima del consiglio al Rubicone; dunque tutti i pugnali van soggetti all' ordine fatale. Moltiplicate le ipotesi e vedrete a poco a poco tutte le azioni umane venirsi raggruppando all'ordine fatale.

1 Pag. 24.

nell'ottenere i suoi intenti; dategli conoscimento ed arte infiniti, gli darete infinita certezza; ma per questo la varia perizia del governo politico cangia egli la natura dei sudditi e del loro operare? Certo che no.

Dunque la *certezza* dell'ordine morale agli occhi della Provvidenza non *è necessità* negli agenti morali; nè questa può inferirsi da quella, come l'Autore pretende 1.

Ripetiamolo: non è qui mio intendimento di prendere ad investigare ed esporre i profondi arcani della Provvidenza reggitrice del mondo morale; volli solo, con un argomento triviale e palpabile tratto dalla *certezza* umana, mostrare quanto grossolano errore sia quello di confondere *certezza* con *necessità*. Torniamo ormai sulla barchetta del sig. Ranieri nello sterminato oceano ove egli c' invita a sostar un momento per dedurre dal fin qui detto un importante aforismo storico; ed è « che ogni uomo, se dall' un canto è libero, dall'altro esprime infallibilmente l'età in cui fu sortito di vivere. » Io spero che gli storici capiranno la verità e la importanza di questo documento e ne faranno tesoro: così potessero e capire e spiegarmi un *grave dubbio* (e per me, confesserò pure, *terribile*) che l'A. poi muove a risolve! Io non oso se non tremando porvi mano per compendiarlo; giacchè come compendiare ciò che non si capisce? . . . Ad ogni modo, studiamoci di farlo come possiamo; ma il lettore sia avvertito a verificare sul testo se mai avessi franteso. L'Autore propone a sè stesso la seguente obbiezione.

« Tu poni l'ordine intellettuale necessario . . . . e l' uomo libero, ma che non possa opporsi a quell'ordine senza andar incontro a certissima perdizione. Ma ponesti nel primo capitolo che più andava incontro al suo dolore, più facea virtuosamente. Adunque la virtù non può consistere in altro che nell'opporsi all'ordine. »

Potrebbe, parmi, questa obbiezione ridursi a termini ancor più ristretti dicendo: La virtù consiste nel cercar dolore; or chi va contro l'ordine morale trova dolore; dunque la virtù consiste nell'andar contro l'ordine morale. Udiamone la soluzione 2.

« Il gran dolore universale appartiene sì all'ordine materiale sì all'intellettuale, ma non nella medesima intensità e modo. L'ordine materiale domanda dolore all' uomo in quanto questo dolore è necessario alla vita individuale e non al di là . . . . L' ordine intellettuale domanda tanto più dolore; quanto la specie umana è maggiore dell' individuo. » E notatene la ragione: « perchè lo scopo dell' ordine intellettuale è la conservazione e il progresso della specie umana e

---

1 Pag. 24. « Se elle (le azioni) son libere, bisogna che non vi sia nessuna certezza di ordine intellettuale. »

2 Pag. 43 e seg.

non dell' individuo. » Meditate voi, lettor penetrante, questo tessuto di parole per me impenetrabile, e forse capirete che cosa sia questo *ordine intellettuale conservator della specie*, e questo *ordine materiale che vuol dolore per conservar la vita individuale*. Io mi affretto alle conseguenze.

« Da questa distinzione nasce che nell' ordine materiale la regola, posta dal fato immutabile di Dio, è facilissima a discernere. Quando l' uomo ha patita la vita fisica . . . è certissimo di fare secondo l'ordine materiale e secondo la volontà di Dio. Ma nell'ordine intellettuale tutto è tenebrore; e puoi farti ribelle a Dio senza saperlo perchè non conosci il fine e i mezzi della specie umana . . . . E in questo tenebrore noi non possiamo altro che tornar alla gran regola della rassegnazione al nostro maggior dolore. » Dal che l' A. inferisce per ultimo che i Cinesi sono obbligati a versar il sangue battendosi contro gl' Inglesi 1 perchè dice egli (facendosi per simpatia Cinese) « tanto è necessario che l'Inglese trionfi quanto che il mio sangue sia versato. »

Pare che il Confucio non abbia conosciuto le teorie spiegate oggi dal Ranieri, giacchè i suoi Cinesi hanno sì poca divozione a versare il sangue. Ma tal sia di loro; io torno al ragionamento dell'A. e domando dov' è la soluzione della obbiezione? La conseguenza di questa dicea — la virtù consiste nell' andar contro l' ordine; e l'A. risponde che il Cinese dee versar il sangue, che in ciò consiste la virtù. Trovi chi può il filo in questo labirinto, e la soluzione della difficoltà.

In quanto a me, confesso che non solo non comprendo a qual proposito una tal diceria, ma nè veggo pure qual bisogno avesse l'A. di tante *caligini*, di tanto *tenebrore* per arrivar finalmente nell' ultima pagina ad insegnarci che le virtù dei personaggi storici non debbono giudicarsi dagli eventi, nè dal fine segreto della Provvidenza: tutti ne siam persuasi dacchè mondo è mondo. Non così siam persuasi che debbano giudicarsi dalla sua regola *del sacrifizio*: ma di questa abbiam detto abbastanza nel principio di questa nota. Forse tutti codesti arcani erano diretti a provare che lo storico dee mostrarci nella storia, non solo le azioni degli uomini, ma anche la condotta universale della Provvidenza nello andamento della specie umana. « Di che, dice, due soli uomini, nei miei errori oltre l'alpi, parvero balenarmi una speranza. Ma pare che il grido dei loro nomi e delle loro promesse si vada lentamente morendo 2. » Se questo egli volea dimostrarci non negherò essere lodevole intento, benchè alla giustezza del fine non abbia corrisposto ugual giustezza di mezzi. Ma perchè disperare di tale impresa nel cui primo tentativo tanto onore si conciliò il gran Bossuet? E perchè non potrà l'uomo andar viepiù conoscendo nell' ordine morale come nel fisico, nella successione dei tempi come nelle relazioni degli esseri, l'intento del Creatore?

---

1 Pag. 46. 2 Pag. 48.

In quanto a me, io voglio pure sperare che le vane promesse dei due oltramontani possano trovare in un Italiano, nel sig. Ranieri, un esecutor più capace e più fedele. A lui non manca (se mi lice oltrepassare i cancelli di pura filosofia col mio giudizio) a lui non manca nè valore di penna nè copia di erudizione. Resta solo che si spogli delle folli speranze che certi autori pongono pur tuttavia nella onnipotenza della Incredulità ove trattisi di crear riputazione e gloria: sicchè, sebbene conoscano non esser verità fuorchè nel Vangelo e nella Chiesa, pure si avviliscono ad incensare quell'idolo malaugurato, ed a piaggiarne gli adoratori. No: il secolo XIX cerca il vero con maggior lealtà del precedente; udiamo ogni giorno alzarsi dal seno della Riforma nuovi richiami degli eruditi in favor delle verità che furono ai padri loro obbietto di tante grida e di tante calunnie: e la lor buona fede, come muove a stupore per la novità della impresa, così li colma di gloria pel coraggio con cui affronta i pericoli. Se il sig. Ranieri emulerà questi esempii ed abbandonerà al loro delirio *le religioni* e *le filosofie* dell'errore; se consulterà non le speranze di fama ma l'amor del vero; otterrà non ne dubito, il suffragio di quanti amano la verità nelle proposizioni, e la concatenazione nei raziocinii; e darà alla sua Storia tal base che non potrà crollare nè per urto di opinioni, nè per trascorrer di secoli. *Coelum et terra transibunt; verba autem mea non praeteribunt.*

XVI. *Contro Gall: la libertà non opera senza motivo.*

Il Gall annunzia una verità senza ben comprenderla, quando ci dice in altro proposito: « Cette liberté ne serait qu' une faculté contradictoire en elle-même, « puisqu' elle ferait agir raisonnablement ou déraisonnablement, justement ou « injustement, enfin bien ou mal, mais toujours sans motif » (T. I, pag. 263). Verissimo: se la libertà fosse una *facoltà*, sarebbe un essere contraddittorio, poichè sarebbe una *tendenza a non tendere*: *tendenza* perchè facoltà [23], o *non tendere* perchè libertà. Ma se ella si riguardi solo come dote della volontà riguardo ai beni limitati, nulla ha di contraddittorio: giacchè la facoltà ha per obbietto suo proprio il bene infinito, ella è dunque vera tendenza; la dote di libertà riguardo ai beni limitati è essenzial conseguenza della sua illimitatezza [51], lungi dunque dall' essere contraddittoria, sarebbe contraddittorio l' opposto, cioè una volontà non libera. Ma dall'esser libera non ne siegue che ella operi senza motivo — *toujours sans motif* — Suo motivo è il bene; ma quando non è illimitato, non è proporzionato ad imprimerle moto necessario, epperò se ella non vi aggiunga la propria determinazione, riceverà un impulso, ma non concepirà movimento, come una rupe non è mossa dall' urto dei flutti, se non quando ella trovasi per sè disposta a squilibrarsi o cadere.

XVI°. *Libertà nel giudizio pratico.*

Avvertasi che qui il Cousin parla di quegli atti dell' intelligenza, che precedono la libera determinazione. Ma quest'ultimo atto, questa finale determinazione in cui l'essenza è riposta dell' elezione, è essa puramente tutta cosa della volontà? Tale parrebbe nell' analisi del filosofo francese. Ma chi vede un po' più adentro nella natura degli atti *umani*, troverà senza dubbio, esser essa opera della volontà tutto insieme e della ragione, appunto perchè *atto umano;* attesochè tal non sarebbe intrinsecamente, dove intrinsecamente non inchiudesse alcuno elemento della ragione, che è la forma propria, che rende umano quell'atto, il quale altrimenti sarebbe bensì atto dell' uomo, ma non mai atto umano — Vero è che qui la ragione non dice già quel *conviene* puramente specolativo, che dicea poc'anzi, misurando teoricamente l' oggetto col fine della felicità, ma restringendosi alle circostanze attuali del momento presente, dice che, in *pratica*, almen per ora, gli è ben convenire coll'inclinazione, ed abbracciare quel partito, quantunque malo, che non avrebbe potuto, finchè non fosse rappresentato sotto aspetto di bene ossia di conveniente. Vi è adunque nell'ultimo atto dell'elezione, col moto della volontà anche un giudizio pratico, che in verun conto non si potrebbe mai dir necessario.

XVII. *Sfida del Bergier ai fatalisti.*

Il dottissimo Bergier propone ai fatalisti una piacevole scommessa: Voi dite che quanto io opero, è necessario, non è in mia mano; volete voi scommettere uno scudo che fra un'ora io mi metterò a sedere? Se io non sono padrone di me, la scommessa è uguale; posso indovinare io, potete indovinar voi. Qual è quel fatalista che vorrà scommettere? Sia pur certo che gli farò perdere il suo danaro.

XVIII. *Della libertà divina.*

A meglio spiegarci sarà opportuno prevenire una obbiezione che sorger potrebbe, sembrando forse a taluno che dalla nostra dottrina debba inferirsi che la libertà suppone imperfezione nella volontà, come il discorso la suppone nell'intelletto; epperò come in Dio non è successione di discorsi, così non sarà libertà di elezione. Ma la obbiezione vacilla per più capi: 1.° Il motivo per cui il discorso suppone imperfezione è perchè suppone successivo progresso nel conoscere; la qual imperfezione si partecipa anche alla volontà che *delibero dubitando*. Or questa doppia imperfezione è nell'uomo, non è in Dio. 2.° Ciò in che consiste propriamente la perfezione della ragione, è il comprendere la connessione che passa tra il principio e la conseguenza; ciò in che consiste la perfezio-

ne della libertà, è l'ottenere il fine senza essere determinata a mezzo veruno, e queste due perfezioni sono in Dio per eccellenza. 3.° Nell'ordine teoretico tutte le conseguenze sono già rinchiuse necessariamente nel principio, onde il non ravvisarvele è solo per debolezza di mente: ma nell'ordine pratico tutti i mezzi non sono necessarii al fine, onde il non adoprarli tutti non mostra debolezza di volontà o di forza.

Dal fin qui detto potrà comprendersi la soluzione della difficoltà. Tanto è falso essere la ragione imperfezione, che anzi ella è una sola e medesima facoltà con l'intelletto, come la libertà con la volontà: dunque 1.° la premessa dovea dire — Come la successione nel discorso suppone imperfezione di mente, così la successione nelle elezioni imperfezione di volontà, — ed è verissimo: 2.° la conseguenza avrebbe dovuto dire — Come in Dio non è successione di discorsi, così non sarà *successione* di elezione, — e sarebbe pur verissimo: 3.° Dio è somma ragione, perchè abbraccia la relazione di tutte le verità senza verun raziocinio: è somma libertà, perchè ottiene il proprio bene senza verun mezzo, e se ne adopra alcuni è per pura sua volontà. L'uomo è ragion limitata, perchè abbraccia la connessione della verità limitatamente e successivamente: ha limitata la libertà, perchè non ottiene il suo bene senza l'aiuto dei mezzi, e questi sono limitati di numero e dubbiosi nella scelta. Degnissimo di leggersi in tal proposito è l'articolo 2.° delle effemeridi siciliane pag. 23, num. 76, gennaro 1840 scritto dal ch. prof. Mancino intorno alle opinioni del Cousin sopra la libertà della divina volontà.

CAPO IV.

DEL SENSO MORALE [a] E SUOI PRINCIPII.

SOMMARIO

77. *Il giudisio morale è un fatto. Ragioni di cerrarne il principio in una facoltà distinta.* — 78. *Organo morale dei sensisti.* — 79. *Senso morale nel sistema dell' amor proprio o interesse.* — 80. *Il senso morale non è facoltà distinta dall' intelletto.* — 81. *La celerità dei dettami si spiega dalla necessità.* — 82. *Altre cause* 1.° *si osserva solo nei giudizii più evidenti* — 83 2.° *per mezzo di dettami riflessi* — 84. 3.° *pratica e* 4.° *importanza di tali giudizii* — 85. 5.° *l'autorità li aiuta* — 86. 6.° *la rozzezza non è sempre di ostacolo.* — 87. 7.° *Concorso della fantasia e delle passioni.* — 88. *Gli atti di volontà e gli affetti soavi e le commozioni sensibili* — 89. *sono effetti del senso morale sulle altre facoltà.* — 90. *Dettame del senso morale analizzato.* — 91. *Primo giudizio astratto: se ne cercano i principii logici* — 92. 1.° *il bene* — 93. 2.° *il dovere, sua nozione generalissima.* — 94. *Dovere morale nasce da necessità finale* — 95. *riguardante un fine necessario* — 96. *uno è il fine necessario metafisicamente, fisicamente, moralmente.* — 97. *Il dovere morale non toglie la libertà* — 98. *sua definizione.* — 99. *Sintesi della proposizione analizzata.* — 100. *Epiloga.* — 101. *Conseguenze.* — 102. *Primo principio morale: sua dimostrazione.*

77. Che l' uomo conosca pria di volere egli è un fatto non meno evidente per l' esperienza che pel raziocinio; che nel conoscere egli determini seco stesso il tale atto essere *buono o reo*, epperò render *buono o reo* chi lo opera, si negò da qualche testa stravolta, o diciam meglio da qualche cuore corrotto; ma questo pure è un fatto

---

a Questa voce parve a taluno putir di sensismo; ma se ben si mira, *sensus* in latino, e principalmente nel linguaggio sacro trovasi usato in ordine allo spirituale: *optavi et datus est mihi sensus* (Sap.).

innegabile; attestato da quanti sono i vocabolarii a di ogni lingua. Sì, potè dubitarsi da molti come formisi in noi questo giudizio, perciocchè le materie morali intorno alle quali da noi vien portato sono per lo più deduzioni dai primi principii assai remote, epperò bisognose di lunghi raziocinii; eppure si veggono persone anche rozze portar questi giudizii con una celerità ed aggiustatezza sorprendente.

Parve dunque a taluno non nascere esso dalla ordinaria facoltà ragionatrice, ma piuttosto da una cotal propria facoltà che *morale* appellarono, e a cui certi più grossi filosofi aggiunsero un organo che chiamarono *senso-morale*, collocandolo poi ove meglio tornava, secondo le animalesche nozioni che diedero di tutto l'uom morale.

78. È inutile l'intertenerci qui a dimostrare l'assurdità di questo preteso *organo di senso morale*, evidentemente provata in ogni corso di metafisica non materialistica. Se le nozioni morali inchiudono idee astratte, se le idee astratte formano la prova più evidente della spiritualità dell'anima umana, se la spiritualità consiste nell'operare indipendentemente dalla materia; egli è chiaro che tanto ripugnano fra di loro i termini *organo-morale* quanto i termini *materia-pensante*. La sola ragione che potè dar qualche appoggio a questa ipotesi del *senso-morale* è la connessione che passa fra certe affezioni morali e certe fisiche commozioni; ma siccome questo fenomeno altro non è che una particolare applicazione della universal legge armonica da cui l'uom fisico vien legato al morale, non è necessario ripetere qui le soluzioni con cui i metafisici risolvono in termini generali la difficoltà dei materialisti.

---

a Trovisi un vocabolario a cui manchino le voci di *virtù*, *giustizia*, *temperanza*, *vizio*, *empietà* ecc., ed allora potrem richiamare in dubbio l' universal consenso delle genti (V. Cousin tom. II, lez. 20).

79. Nel sistema dell'*interesse* la idea della facoltà o senso morale benchè abbia un po'meno di assurdità; pure cade anch'esso se ben si considera. Lo Stewart oppone a codesti moralisti: 1.° La diversità delle nozioni *dovere-onesto; interesse-utile* di cui il Cousin parla egregiamente [VI*]. 2.° La viva commozione cagionata in noi non pure dagli Eroi della storia da cui niun pro in noi personalmente ridonda, ma per fino dalla virtù di un protagonista romanzesco o tragico che mai non fu, e che dallo spettatore riguardasi come personaggio finto; l' ammirazione, l' entusiasmo è dunque un tributo spontaneo e inavvertito reso alla sola virtù. 3.° Che la virtù sia sempre tosto o tardi utile al tutto della società, anche temporalmente, egli è assai probabile; ma che sia sempre utile temporalmente all' individuo, pare falso; e, pur se fosse vero, pochi sarebbero sì perspicaci che il ravvisassero, epperò non ne trarrebbero sufficiente impulso morale. 4.° Il fanciullo ha dettami morali in una età incapace di tanti raziocinii. 5.° Nel sistema della *utilità* l'uomo apparisce a sè stesso vile, abbietto, degradato. Questo stesso senso di misantropia (che certi autori destano con tanto lor gusto) mostra abbastanza che nel cuor dell' uomo è un secreto impulso alla virtù generosa cui non rinunzia senza rimorso. 6.° I vizii dell'uomo a cui si appoggiano gli argomenti di codesti moralisti, non sono la natura dell' uomo ma la sua corruzione; la stessa ipocrisia con cui si contraffà la virtù è un omaggio a lei tributato [a]. Questi fatti mostrano ad evidenza che il senso morale non è un calcolo di negoziante [b].

80. Merita, sì, maggior attenzione la dottrina di chi cerca nell'uomo *spirituale* una special facoltà che dia giudizio in materie mo-

---

a STEWART. *Esquisses*. Part. 2, c. I, sez 6 [XIX].

b Veggasi la confutazione degli utilitarii nell'*Esame critico degli Ordini rappresentativi* Tom. I, cap. 8 e 9, e tom. II, c. 5.

rali. Ma a dir vero io non veggo perchè ammettere tal facoltà distinta, mentre l'obbietto del senso morale altro non è che una parte del *Vero* illimitato a cui tende sì universalmente l'intelletto umano. Chi vuol vederlo evidentemente può leggerne un'ampia e rigorosa dimostrazione nel ch. Gerdil (*Dissertazione sull' origine del senso morale*). A noi basti accennare la sua dimostrazione. La moralità di un' azione altro non è che la sua direzione all'ultimo fine; or questa direzione è una relazione, ed ogni relazione è una verità; dunque conoscere la moralità delle azioni egli è conoscere una verità. Perciò, l'intelletto, facoltà di conoscere *il vero* in generale, dee tendere necessariamente anche al vero morale.

81. La prontezza de'giudizii morali ancor negl' idioti se fosse in tutto quale certuni la credono, dimostrerebbe non già che sia diversa la facoltà, ma che ella è più portata a produr questi che altri giudizii. E così è veramente fino a un certo segno: conciossiachè la morale essendo all' uomo più necessaria che gli alimenti, egli ebbe dalla provvida man creatrice al retto giudizio morale un impulso spontaneo ed urgente; e veggonsi tutto dì persone inette a specolare metafisicamente attissime ad operare, ed anche a specolare praticamente.

82. Ma vi sono molte altre ragioni che ci spiegano viemeglio questa celerità de' giudizii morali, e in 1.° luogo vuolsi distinguere i primi principii dalle conseguenze, le conseguenze prossime dalle remote. Si vedrà che in morale come in metafisica sono facili a tutti i primi principii, difficili le deduzioni: infatti quanti sono fra i moralisti in certi punti i dispareri [a]!

---

a Può vedersi il Balmes *El protestant. y el Catolicismo*, tom. I, pag. 98 ove mostra la difficoltà dei giudizii morali.

83. 2.° Ciò non ostante anche l'idiota sa ben presto a qual partito appigliarsi. Sì: ma perchè? forse perchè decide la quistione complicata? non già: egli si appiglia a qualche principio generale, a qualche dettame riflesso, a qualche risoluzione eroica, e tronca il nodo gordiano: ed ecco la seconda ragione per cui il giudizio morale si rende prontissimo.

84. 3.° Di più la pratica in tali materie è continua; or qual celerità non si acquista coll' abito in qualsivoglia anche astratta operazione! 4.° La celerità dell' operare aumentasi in ragione della importanza dell'affare; dunque un cuor retto che nelle materie morali mette somma importanza, acquisterà somma celerità.

85. 5.° L'autorità abbrevia in ogni scienza le vie: or quante volte i giudizii morali si appoggiano in gran parte sull'autorità di cui s'apprende confusamente, ma non esplicitamente la rettitudine!

86. 6.° Il difetto d'istruzione e di specolazione che diminuisce in parte la facoltà di conoscere le relazioni, diminuisce però nel tempo stesso certe difficoltà che nascono dal troppo assottigliare specolando, e dall' orgoglio e da altri vizii, che pel molto ingegno vengono talor fomentati.

87. 7.° Finalmente non può negarsi che nei giudizii morali hanno gran parte non di rado la immaginazione e le passioni ben addestrate per lungo esercizio: e benchè prevengano il giudizio attual di ragione, pure ne secondano per abitual dipendenza gl' impulsi. Or queste facoltà essendo rapide nei loro movimenti perchè limitate ad obbietti particolari e non libere nel loro operare, agevolano alla ragione i giudizii, alla volontà le risoluzioni; e quante volte s' imprenderà pel loro impeto un' azione eroica che a sangue freddo avria atterrita la ragione e la volontà! Per queste ed altre tali ragioni conchiudo, che la celerità dei giudizii morali non prova la necessità di una facoltà distinta dalla intelligenza ragionativa, a cui si appartiene la cognizione di ogni vero.

88. Ma vi è un altro elemento nelle nozioni morali che ha potuto suggerire ai filosofi l'idea di una special facoltà. La nozione morale non inchiude soltanto un *vero* da giudicarsi, ma vi aggiunge un *bene* da amarsi; e come un retto giudizio porta seco una quiete di mente nella verità evidente, così ogni retta adesione della volontà porta seco un appagamento che la consola. E un tale appagamento non si restringe ad acchetar la volontà, ma propagasi anche nell'uom sensitivo e vi produce passioni ed affetti che con molta soavità lo ricreano. Però gli autori che non seppero dell'atto morale discernere con accurata analisi gli elementi, credettero di ravvisarne qualcuno che non poteva alla mente attribuirsi.

89. Ma se ben si mira, il *bene* da *amarsi* forma pel senso morale un obbietto di cognizione non di amore: il senso morale non *ama* il bene, ma *giudica* doversi amare; la volontà seguendone i dettami si determina ad amarlo, a volerlo, a compierlo. La quiete poi della mente e della volontà, la commozione degli affetti sensibili sono la natural conseguenza dell'esser giunta ciascuna di esse facoltà a quel termine a cui per natura ella inclina. Non si rinviene dunque nel fenomeno del giudizio morale elemento alcuno che abbisogni di particolar facoltà a spiegarlo; la mente che giudica, la volontà che ama, la sensibilità che si commuove ne rendono piena e adequata ragione; e la celerità dei suoi atti non è motivo che ci obblighi a creare per essi facoltà novella.

90. Ma qual è il processo con cui il senso morale giunge all'ultima determinazione pratica che ci guida nel nostro operare? Ogni determinazione pratica può risolversi in tre giudizii, uno generalissimo, l'altro men generale, l'ultimo singolare. Così, per esempio, il guerriero che combatte per la patria non potrebbe dire: debbo combattere adesso, se non giudicasse: 1.° Che combattesi per la patria; 2.° che il combattere per la patria è bene; 3.° che il bene dee farsi. Togliete quest'ultimo universalissimo giudizio, voi vedete cader gli

altri tutti nell'ordine pratico: rimarranno forse speculativamente, si giudicherà pur tuttavia che la guerra è per la patria, che ella è un bene, ma non si dirà *debbo* se non precede l' universal giudizio « dee farsi il bene. »

91. Da quali principii nasce questo giudizio, e come si riduce alla pratica sua applicazione? ecco un problema diverso assai dal precedente. Prima si ricercò il principio efficiente della cognizione ossia la facoltà che giudica, ora si ricerca il principio logico della conclusione, o sian le premesse del raziocinio per mezzo delle quali essa facoltà forma il giudizio. Conviene dunque analizzare il giudizio per viemeglio ravvisarne i principii — *Dee farsi il bene* — questo giudizio inchiude due idee essenziali *bene* e *dovere*, oltre il verbo *fare* che potria quasi dirsi la copula di ogni giudizio pratico, come il verbo *è* per ogni giudizio speculativo. Consideriamo la prima.

92. *Bene* esprime un' idea generalissima applicabile ad ogni bene particolare; il bene particolare proprio dell' uomo è il bene onesto [20]. L'intelletto che dice « dee farsi il bene » parla dunque del bene onesto. Ma il bene onesto, ossia convenevole all' uomo può convenirgli or come necessario or come non disdicevole: con quali di questi due beni può connettersi l'idea di dovere? per conoscerlo analizziamo ora l' idea di *dovere*.

93. Il verbo *dee* esprime la necessità di un effetto posta una causa; necessità che può essere di specie ed ordine diversi secondo la diversità delle cause. La somma degli angoli di un triangolo *dee* uguagliar due retti; un sasso abbandonato di sostegno *dee* cadere; un giudice *dee* giudicar giustamente: ecco tre doveri fra lor diversissimi: il primo suppone causa metafisica, il secondo fisica, il terzo morale. Noi trattiamo di effetti morali, dunque di causa morale, dunque di dovere morale, di necessità cioè che possa combinarsi colla libera volontà che dee produrre l'azione morale. Or come può in una causa libera trovarsi necessità senza che ella perda la libertà?

94. Quando io dissi *causa libera* parlai di libertà subbiettiva; ma questa causa non si muove a fare se non perchè vuole ottenere un intento, e questo intento è fuori di lei. Ad ottenerlo è dunque mestieri che ella vi si porti, ovvero che a sè lo tragga: or è ella libera a portarvisi o ad afferrarlo per qualunque via? certo che no: determinati i due punti la linea retta che li congiunge è determinata. Sarà dunque libera la causa nel volere questo o quell' intento : ma posto l'intento, il mezzo divien necessario. Dunque il dovere morale si risolve in una *necessità* finale che può combinarsi colla causa subbiettivamente libera [a]. Adunque per formar quel giudizio — *il bene dee farsi* — conviene che la mente ravvisi una *necessità finale*, ossia *necessaria* connessione di mezzo con fine, tale cioè che senza il tal mezzo non possa ottenersi quel fine.

95. Ma basterà questa connessione? Se il fine stesso non è necessario la mente sarà ella astretta a dire *si dee?* per acquistare scienza è necessario lo studio; si, ma la scienza è ella necessaria ? e se la scienza non è necessaria, qual dovere di studio ne sorge? un dovere ipotetico e nulla più [XX]. Il *dovere* morale dee dunque nascere da un *fine necessario*, se dee essere dovere assoluto, in tesi non in ipotesi; dee nascere da un fine a cui ognuno tenda per una vera necessità. Or qual è questo fine se non quello in cui trovasi la vera, immutabile, propria felicità dell' uomo ragionevole?

96. Questo è il fine necessario di ogni uomo e metafisicamente e fisicamente e moralmente ; metafisicamente , perchè ripugna una volontà (tendenza al bene) che non tenda alla felicità ; fisicamente perchè il fatto dimostra esser questo il primo impulso che ci muove ad operare ; moralmente perchè questo fine è il principio di tutto

---

a V. ROMAGNOSI *Dritt. Publ.* p. 116 , e seg. — GERDIL. *L' Homme sous l'empire de la loi* C. I, n. 13.

l' ordine morale. Non può dunque l'uomo rinunciarvi, epperò non può *moralmente* rinunciare a' mezzi necessarii per conseguirlo; e il non poterlo nasce dalla necessità del fine e dalla necessaria connessione dei mezzi col fine.

97. Questa necessità finale ne lega la libertà per mezzo della ragione senza scemarne punto la forza naturale; l'uomo rimane nel fatto (*fisicamente* direbbero gli scolastici) libero a traviare, ma non può disapprovare il proprio traviamento dimostratogli evidentemente dalla ragione come ostacolo alla felicità vera perchè opposto al vero bene cioè al vero ordine [19].

98. Il dovere morale ossia *obbligazione* potrà dunque definirsi un dovere secondo ragione risultante da final necessità cioè da necessaria connessione di mezzi con fine necessario. Dalla quale definizione il nostro lettore potrà farsi una giusta idea della stretta relazione che passa tra la felicità e la virtù non meno che tra la scienza di quella *(eudemonologia)* e la scienza di questa *(deontologia o aretologia)* le quali da certi autori si vollero separare quasi interamente, principalmente dopo che il Kant rinnovò una specie di stoicismo colla sua morale trascendentale [XXIX]. Che queste scienze possano distinguersi per la diversità dei loro obbietti, non vogliamo negarlo, essendo sempre possibile la distinzione quando vi ha diversità di relazioni. Ma non essendovi un' assoluta diversità e separazione tra felicità e rettitudine, anche le scienze che ne trattano potranno esser distinte, ma non separate e diverse: in quella guisa che la geometria lineare è distinta dalla solida, ma non si, che possa dirsi scienza diversa; perchè la prima è ordinata alla seconda, e questa dipende dalla prima. Or così la scienza della rettitudine è ordinata a conseguir felicità, e la scienza della felicità non può stare senza l' idea di rettitudine. Imperocchè che vuol dire *rettitudine?* Vuol dire tendenza all' obbietto prefisso dalla natura: or l' obbietto che natura prefisse alla volontà è *il bene*: dun-

que la *rettitudine* della volontà è la *tendenza al bene*. Ma il bene ottenuto rende felice: dunque la rettitudine tende alla felicità: e la felicità si acquista colla rettitudine.

Onde parlar di *rettitudine* disgiunta dalla *felicità* sarebbe altrettanto che parlar di una *direzione* non diretta ad alcun termine: parlar di felicità senza rettitudine, sarebbe parlare del termine senza indicarne la via.

Eudemonologia e Deontologia non sono dunque due scienze separabili, ma sono due parti di quella scienza che regola gli atti umani (*morale*), i quali senza la prima mancherebbero di *motore*; senza la seconda, di *guida*; come l'uomo senza *volontà* non potrebbe operare, senza *intelletto* non saprebbe. E come *uno* è l'uomo volente ed intelligente, le cui opere vengono guidate dalla morale, ed uno l' *atto umano* obbietto della morale, così una è la scienza che assegna le leggi dell' impulso sotto cui l'uomo opera, e della direzione che esso dee prendere. Il separarle fa che nè l'una nè l'altra rappresenti più l' atto compiuto e reale, ma solo un' astrazione incompiuta.

Infatti diamo pure per dimostrate le seguenti verità, cioè che il bene è l' essere; che l' essere è fornito d' un ordine intrinseco; che la mente ravvisa il bene in questo suo ordine essenziale; che perciò il bene è ciò che conviene a ciascuna natura: potrem noi concluderne che quando la volontà approva e vuole questo bene, l' uomo diventa *moralmente* buono? In tal caso io sarò *moralmente* buono, se architettando una casa la disporrò con simmetria, all' opposto moralmente pravo se contro la simmetria; giacchè nel primo caso voglio l' ordine approvato dalla ragione, nel secondo nol voglio.

Or questo è evidentemente falso per giudizio del sentire e del parlar comune. Dunque oltre l' ordine essenziale delle cose, che lega la mente ad assentire, ci vuole per l' atto *morale* anche un altro elemento che leghi la volontà; e questo elemento non può es-

sere altro che *un bene*, e bene capace di piegare *in qualche modo* la volontà senza violarne la libertà. Or tal è *il Bene* in generale, cui la volontà non può non volere, ma ben può, quanto all' oggetto *concreto*, liberamente determinare. Questo elemento è dunque assolutamente necessario alla *prima* idea della moralità.

99. Analizzati i termini veniamo ora alla sintesi della proposizione che esaminiamo: qual sarà il bene di cui l'intelletto potrà pronunziare quel giudizio — *dee* farsi il *bene*? — La risposta è chiara: dee farsi quel bene che non solo è onesto, ma è *mezzo necessario* ad ottenere il *fine necessario*. Sì, questo bene dee farsi, è moralmente necessario, la ragione nostra ci vieta il rinunziarvi sotto pena di perdere la felicità, e di averne dalla ragione inesorabil rimprovero.

Se all' opposto paragonato quel mezzo col fine necessario io conoscessi che *può* bensì *condurre* a tal fine, ma non è talmente necessario che senza esso io non possa giungervi; allora quel mezzo potrà bensì dirsi *onesto* in quanto non disdice all'uom ragionevole; potrà dirsi *lecito* in quanto il dovere non mel divieta; ma non dovrà dirsi doveroso perchè moralmente non inferisce una vera necessità [a].

100. Riepiloghiamo in poche parole il già detto; d' onde nasce nel senso morale il giudizio — *Si dee fare* — d' onde l' idea di *dovere morale, obbligazione?*

---

a Al che non avvertì il Mamiani allorchè stabilì il suo V teorema. « Tutti i giudizii che rivelano alcuna norma di operare conforme all'ordine costituiscono un precetto morale, e con esso la obbligazione di eseguirlo ... Il suo intelletto scorge la tal opera essere consentanea all'ordine e però voluta dall' autore dell'ordine, il quale vuol tutte le cose che menano al bene. Or una simile volontà costituisce un *comando autorevole*. » C. TER. MAMIANI lett. 1 a P. Mancini pag. XX. No, non tutto ciò che è *consentaneo con l'ordine è comando autorevole*, ma solo ciò che è *necessario* all'ordine.

1.° Dal conoscere che la volontà tende necessariamente alla *felicità*, che questa felicità è nel *bene*, che *bene* è ciò che la ragione approva cioè l'*ordine*.

2.° Dal conoscere che certi mezzi sono necessarii ad ottener l'*ordine*.

3.° Che la volontà è libera fisicamente nell'adoperarli, ma se non li adopera non otterrà il fine a cui tende *necessariamente*, *naturalmente;* giacchè non è libera a far sì che i tali mezzi non producano i tali effetti.

101. L'obbligazione dunque 1.° è propria di esseri *intelligenti* che conoscono il *fine*, il *bene*, e l'*ordine* o la connessione de' mezzi con questo fine; epperò è tutt'altro che *forza, interesse* ecc.

2.° È propria di volontà *libere* nello scegliere il mezzo, *dipendenti* nel fine da conseguire.

3.° Non può stabilirsi in origine se non da chi può connettere i mezzi col fine e render così *necessaria* la loro applicazione.

4.° Un bene limitato non può produrre per sè *vera obbligazione*, onde il Romagnosi che, dietro a tanti altri pubblicisti, massime protestanti, volle stabilir il dovere sopra qualche bene temporale non può dargli solida base. Nè basta *per sè sola* la ragione o l' idea di *potenza, sapienza e bontà* su cui la fonda il Burlamacchi [XXI].

102. 5. Ogni giudizio morale inchiudendo essenzialmente questo universal principio — *dee farsi il bene;* — nè potendo a questo giudizio assegnarsi altra ragione che la natura stessa della volontà; parmi evidente esser questo il primo principio morale; nè io so comprendere come fra tanti dotti autori [XXII] siasi potuto disputar con tanto strepito sopra il primo principio morale, dicendo gli uni che non si dà, gli altri che non si trova, gli altri che è inutile, altri finalmente assegnandone varii, senza legame di unità sì necessaria in ogni scienza [IX]. Ma per poco che si rifletta sopra tal quistione ne apparirà tosto la vera soluzione; imperocchè *scienza* che

cosa è? *è facoltà* di discorrere intorno ad un soggetto; *cognitio per causas*. Or la facoltà di discorrere sopra il soggetto A non è certamente quella di discorrere sopra il soggetto B. Ogni scienza dunque dee avere un proprio obbietto, intorno al quale ella dee ravvolgere ogni sua dimostrazione. Ogni sua dimostrazione dovrà dunque partire dalla definizione di questo obbietto o espressa o sottintesa. La definizione dell'obbietto scientifico rinchiude dunque necessariamente il primo germe, il primo principio di ciascuna scienza. La morale è la scienza dell'atto umano cioè dell'atto della volontà libera. La volontà è la tendenza al bene, il suo atto naturale essenziale è *tendere al bene;* dunque il primo principio morale è questo — *Si dee tendere al bene* ossia *fare il bene* — giacchè il bene dell'uomo nello stato presente sono quelle azioni colle quali egli tende al suo fine [41 e seg.]. Si potranno adoperar sinonimi, ma la sostanza sarà sempre questa [XXIII]. Si potrà la forma indicativa cangiare in imperativa — Fa il bene; si potrà al *bene* sostituire gli equivalenti *perfezione*, *felicità*, *ordine*, *fine*, *intento* del Creatore ecc. ma la sostanza sarà sempre la stessa; e siccome ogni proposizione affermativa esclude la sua contraria, la proposizione *fa il bene* si svolgerà naturalmente in quella formola scritturale *diverte a malo et fac bonum* la quale, come ognun vede, comprende un precetto negativo e un precetto positivo: il primo *assoluto* ed *universale*, essendo *necessario* al fine il non recederne mai; il secondo *particolare* ed *impositivo*, non essendo *necessario* far *tutto* il bene, ma solo quello senza cui si fallisce al fine.

NOTE
AL CAPO IV.

XIX. *Materialismo del Gall.*

Non è possibile pur nominare *organo di senso morale*, senza che corra tosto il pensiero al famoso Gall, e alla sua *origine delle qualità morali, e delle facoltà intellettuali*; titolo del primo tomo dell'opera sua *sulle funzioni del cervello.* In esso l'A. si adopera a tutt'uomo per discolparsi del materialismo imputatogli 1 e da quel che ne consiegue assolutissimo fatalismo. Io concedo all'A. che se egli si restringesse a stabilir la necessità degli organi come mezzo di sensazione e come condizione dell'esercizio dell'intelletto e della moralità potrebbe esser accusato a torto di materialismo. Ma chi dice che *les facultés spirituelles n'agissent que par le moyen de la matière*, lascia almeno in dubbio se senza questo potrebbero operare. E chi inoltre ripone la libertà nell'*essere determinato* da questi mezzi moltiplici, merita esser riguardato come concentrante l'uom tutto quanto nella materia. « Le facoltà, dice egli, son distinte dall'organismo »: ottimamente, ma ne dipendono *tutte;* dunque l'uomo non ha operazione immateriale, non ha essere immateriale. Sembra che l'A. riduca la reità del materialismo al non conoscere se non *materia:* l'A. riconosce anche delle *facoltà*, epperò si crede assoluto dalla taccia di materialista. Ma il materialista ben può conoscere delle forze, delle facoltà: (e qual è oggimai quello stupido che non vegga in tutto l'universo se non materia?) se non che queste forze egli le riguarda come sì dipendenti dalla materia nell'operare, che senza lei nulla possono, come nulla è senza

---

1 Fonctions du cerveau, t. I, pag. 231 e seg.

materia la attrazione, la forza vegetante ecc. Eccoin qual modo il Gall riguardar sembra l'anima umana, onde la sua immortalità non è punto più dimostrabile che l'immortalità della vegetazione o della coesione, le quali cessano se perdono la materia in cui sussistono. La taccia dunque di materialismo, checchè ne sia dell'A. non può tergersi dal sistema. Intorno all'accusa di fatalismo veggasi la nota [XIII].

In difetti non dissimili cadde il Ranieri in certo suo ragionamento premesso ai due libri della Storia d'Italia dal quinto al nono secolo (Bruxelles *data falsa*, 1841), la cui confutazione non sarà inutile riprodurre come applicazione di ciò che andiamo dicendo. Prima però converrà ch' io esponga succintamente il tessuto del ragionamento, ultimo scopo del quale sembra l'ammaestrare gli storici intorno al modo di giudicar le persone delle quali raccontano le geste.

Gli eroi della storia, dice l'A., possono riguardarsi sotto doppio aspetto cioè o nei penetrali di loro coscienza o nell' attinenza che hanno coll'universale andamento del mondo morale 1. Ufficio è bensì dello storico esporre questo universale andamento come ordinato fatalmente dalla Provvidenza; ma le azioni *individuali* essendo in questa fatalità libere, meritan lode o biasimo, non già se cooperano al fine universale che gl' individui ignorano; ma se si reggono a norma di virtù individuale che essi ben ponno conoscere.

Ecco in sostanza, se mal non mi appongo, ridotto ad una certa unità (benchè indovinando) l' assunto o piuttosto il pensiero del ch. A. Il quale assunto non sembra, a dir vero, nè molto nuovo, nè molto importante: la novità è tutta riposta in certe dottrine secondarie con cui lo dichiara; e la importanza tutta deriva dal supposto che niuno mai fra gli storici abbia raggiunto le altezze metafisiche a cui esso e' invita 2. Ma non si aspetti il lettore di trovar nel ragionamento il filo da me descritto, se non legge e rilegge più volte il dettato: a prima vista il ragionamento, diviso in due capitoli, sembra un affastellamento di varii dubbii intorno alla virtù e alla libertà, sciolti dall'A. secondo una cotal sua dottrina svolta nel primo capitolo; la quale può ridursi alle due seguenti proposizioni: 1.° L'uomo non opera virtuosamente quando opera per ragione, ma sì quando opera per sentimento; giacchè questo viene dalla natura. 2.° La natura ottiene il suo fine col *dolore:* dunque tanto sarai più virtuoso quanto più dolor cercherai.

L'esame di queste proposizioni mostrerà quale infedelissima guida sia il sentimento nelle cose morali, atta piuttosto ad avventar da fanatico che a regolar da sapiente.

---

1 Pag. 35. 2 Pag. 49.

La prima proposizione esaminata colle nozioni che l'A. ci suggerisce è puro e pretto sensismo, e riduce l'uomo ad operar virtuosamente soltanto quando nie-ga la propria natura che è la ragionevole.

Infatti esamini egli stesso i suoi detti, e veda se la conseguenza è esatta. Non dice egli espressamente 1 che *l'uomo si delibera or per sentimento or per ragione?* Non soggiunge 2 che *un uom virtuoso non debbe aver* (la ragione) *per regola infallibile di morale?* E poi, a pag. 17, che *il sentimento voce di natura non può errare?*

Resta sol dunque a vedere se il *sentimento* sia operazione propria esclusivamente all' uomo, ovvero genericamente *animalesca*, epperò propria ancor delle bestie. Or questo secondo parmi evidente se si rifletta che a pag. 13 il *sentimento altro non è che sentire* (onde a pag. 17 il *sentire immediato* e *il sentimento* e *il cuore* si pigliano per sinonimi): il *sentire* poi che altro può essere se non quel *travaglio sui generis prima condizione dell'esser vitale, a cui gli ideologhi hanno accomodato il nome di sensazione?* 3 Se dunque la *sensazione* è il generico operare dell' *animale*, quando l'operar dell' uomo è spinto da questo principio, esso è un operare *animalesco*. E lo dice espressamente l'A. a pag. 24, ove, dopo avere stabilito 4 che quel suo *travaglio* dee dirsi *dolore*, soggiugne: *qual che si dice dolore* NEL REGNO ANIMALE, E PER CONSEGUENZA NELLA SPECIE UMANA, *altro non è se non la forma particolare che quel travaglio o quel dolore universale prende in esso regno o in essa specie*. Dunque l'operar per dolore o per sentimento è comune e all'uomo e al bruto.

Non veggo dunque come potere evitare la conclusione sopra indicata, che l'uomo per esser certo di operar virtuosamente deve abiurare la propria *natura* operando da bruto: e che se opera da uomo, non sarà mai certo di operar bene, finchè la sua ragione non ottenga una quasi divina infallibilità.

Ma qual è quel vero da cui muove l'A. per cadere con qualche apparenza di buon discorso in sì stravolta conseguenza? Eccolo. Egli cominciò a stabilire che chi opera secondo natura opera virtuosamente; il che è innegabile: soggiunse poi che *l'operar per sentimento è operar per natura*, e qui nacque la confusione. Imperocchè altro è il dire che *il sentimento è opera della natura*, altro il dire che *l' uomo che opera secondo il puro senso, opera secondo la sua natura*, quasi che la natura dell'uomo fosse *puro senso*. Il *senso* costituisce la natura dell'*animale*, ma la natura dell' uomo vien costituita da un *misto di senso e di ragione*; onde l'uomo, che opera secondo il *puro senso*, opera solo a *a mezz'uomo*, anzi a *men che* mezz'uomo, essendo il senso dell' uomo la parte più materiale e

1 Pag 13.
2 Pag. 14.
3 Pag. 20.
4 Pag. 22.

grossolana. Or veda, di grazia, il ch. A. dove è andato a cercare la sede a quella dote celeste che diciam virtù! a quello splendore angelico per cui l'uomo fra gli animali tutti unico s' innalza e primeggia.

Il bruto, secondo tal dottrina, sarebbe più virtuoso dell'uomo; nè l'uomo sarebbe virtuoso se non colla tazza di Circe facendosi un bruto.

Se questa maniera di ragionare fosse giusta, l' argomento del ch. A. potria spingersi più oltre, e ci condurrebbe ad altre conseguenze ancor più strane. Perocchè essendo il movimento dell' animale un effetto composto di leggi fisiche e di fisiologiche (appunto come l'atto umano è effetto composto di leggi fisiologiche e di morali): potrebbe taluno argomentare in questo modo.

— L' animale quando opera colle forze vitali, modifica a suo talento gl' impulsi meccanici i quali per altro nascono addirittura dal *travaglio universal di natura, voce di Dio medesimo*. Or chi opera giusta l' impulso di Dio medesimo opera virtuosamente: dunque sarà assai più virtuoso il seguire gl' impulsi meccanici, che l'opporvi contrasto. Se dunque dall'orlo di un burrone ti fallisce un piede e precipiti, se da una fiumara sei strascinato a perdizione, sarai più certo di operar secondo virtù e secondo Dio, lasciandoti da Dio medesimo portare a precipizio, che schermendoti con quanto hai di forza dal pericolo, che ti subbissa.

No certo, direbbe qui l'A.; se Dio ti subbissa colle forze meccaniche, non ti dà egli pure le forze vitali perchè ti salvino? Sì. Ma in tal caso potrò ripigliare ancor io: quel Dio che col sentimento mi spinge in quanto io appartengo pel corpo al regno animale, non mi somministra egli nel tempo stesso le forze di ragione affin che io regoli il cieco istinto brutale? E se mi è lecito coll'istinto brutale arrestar le leggi *naturali* della *caduta dei gravi*, perchè non mi fia lecito arrestare il *sentimento naturale* o sia l'istinto *brutale* colle *forze* della ragione?

Forse perchè *la ragione è un cammino in cui la natura fa il primo passo e l'uomo i susseguenti*, mentre all'opposto *il sentimento altro non è che un effetto immediato dello suo organizzazione?* 1 Ma questo motivo non è egli assai più gagliardo in favor delle leggi *meccaniche* che delle *sentimentali?*

Qual cosa più inevitabile all'uomo *in forza della sua organizzazione*, che il precipitare quando gli manca sotto il terreno, o l'affogare quando cade in un fiume? Ben potrà talvolta, senza *cangiare organizzazione*, non sentir pietà o tenerezza o sdegno; ma per non precipitare o non affogare nei casi accennati bisognerebbe proprio che mutasse organizzazione, e diventasse o volatile come uccello, o acquatico come pesce.

Che se non si ammette esser virtuosa opera l'andarsene a rompicollo o l'affogare, potrà ugualmente non esser virtù il seguire il sentimento quando colla

1 Pag. 16 e 17.

ragione se ne possano correggere gli errori. Sebbene che parlo io mai degli *errori di sentimento?* questo appunto è ciò che niega l'A., e con un argomento sommamente onorevole al suo cuore, nel quale, dice egli 1, dopo l'esame più diligente *ha trovato sempre che le prime impressioni sono il dolore e il sacrifizio di sè stesso.* Felicità veramente invidiabile (e dico *felicità* perchè, secondo l'A., dono *tutto* di natura, dove l'uomo non entra per nulla, altrimenti anche il cuore sarebbe fallibile), felicità, dico, invidiabile; ma che sarebbe più invidiabile ancora, se la bontà del suo cuore potesse comunicarsi a tutti i cuori del mondo. Ma poichè pur troppo tant' oltre non possiamo stendere la *comunione de' santi*, la sentenza dell'A. rimane senza appoggio. Infatti qual discorso è egli codesto: *io ho un bel cuore, dunque tutti gli uomini hanno un bel cuore?* Un altro potrebbe dire: io ho buona testa, dunque tutti gli uomini han buona testa; un terzo: io sono di statura colossale: dunque tutti sono di statura colossale: e così via via si concluderebbe che tutti gli uomini son fatti ad un medesimo tipo. No, signor Ranieri gentilissimo; se voi potendo arricchire a spese altrui, sareste mosso dal primo impulso del vostro bel cuore ad orrore di tal maleficio 2; siate certo che per un Ranieri al mondo troverete cento ladri, il cui primo impulso sarebbe rubare, e solo con lungo discorso intorno ai pericoli e alla reità del furto giungerebbero finalmente (se pure vi giungerebbero) a detestar il maleficio. Se dunque voi nel vostro cuore, che è *uno*, trovaste un argomento per mostrare virtuoso il sentimento, io nei *cento* cuori de' ladri avrò cento argomenti per dimostrarlo almeno equivoco e fallace.

Se non che l'A. mi negherà francamente, che il ladro operando per sentimento abbia operato male; e me ne vorrà convincere con un curioso argomento che io trovo a pag. 18. Per non offendere l'occhio pudico di chi legge questi fogli nol recherò nella giovanetta in cui lo presenta l'A. (il cui *bel* cuore potrebbe in questo caso averlo tradito, come pure in altri consimili), ma lo applicherò immediatamente al soggetto nostro, al ladro, il cui cuore ad un *bel cuore* non può recare ombra di tentazione. Or ecco l'argomento applicato al ladro. *L'amor universale di tutta la natura è virtù e non vizio, anzi è la fonte di tutte le altre virtù:* or il ladro che ruba, ruba per amore di qualche obbietto naturale, di cui il *cuore gli dice di godere;* dunque il ladro allora *fa virtuosamente. Fa virtuosamente!* or perchè dunque il primo impulso porta il sig. Ranieri ad *orror del maleficio?* Anche dunque il *sentimento* è traditore; anche esso *dice di sì ad uno e no all'altro;* anche esso *dice di sì e di no allo stesso uomo in tempi diversi;* giacchè il ladro può divenir onest'uomo. Pare dunque che neppure il sentimento tener si debba *da uomo virtuoso come regola infallibile.*

---

1 Pag. 19. 2 Pag. 15.

Ma dirò più. Non solo il *sentimento* è fallibile anche esso, ma è più fallibile ancora della stessa ragione: e parlo principalmente di quel sentimento il quale *altro non è se non un effetto della organizzazione* 1. Anzi è sentenza quasi universale degli uomini che in morale gli errori di ragione sgorghino per lo più dalle illusioni di CODESTA SPECIE di sentimento. Ed ecco appunto d'onde nascono le due precipue maniere di educazione morale. Persuasi gli uomini che i traviamenti del cuore nascono dallo irragionevole trasporto della *sensibilità*, ora tentano di volgere al bene la sensibilità con premii o pene, ora d' infrenarla col predominio della volontà, adducendo argomenti che rendano più gagliarda *la ragione*. Avran forse torto nel costringere con tali mezzi i fanciulli a contrastare 2 *colla natura e con Dio (per parlare ai credenti e ai non credenti)*; ma fatto sta che tutti così la *sentono*. Anzi il sig. Ranieri medesimo che sta egli facendo in queste sue carte? Non pretende egli correggere quella natural propensione che *sentono* gli uomini tutti a seguir la ragione? E con che pretende correggerla? col raziocinio o senza? Se pretende correggerla *senza raziocinio*, converrà che egli, condannando da sè medesimo il suo lavoro, ci dica che le sue carte non contengono ragioni, non discorrono: e spera così di persuaderci? Se *col raziocinio*; non è egli questo un professare che il primo impulso non dee seguirsi *ciecamente, ma soggettarsi al raziocinio*? Vero è che questo impulso a seguir la ragione non è *effetto della organizzazione*, ma non può negarsi essere *primo e naturale*, epperò voce di *Dio* medesimo o *della natura (per parlare a credenti e miscredenti)*.

E che sarebbe se trovassimo inoltre che non solo il primo impulso a fidar nella ragione, ma tutti eziandio *i passi con cui la ragione cammina* 3 sono suggeriti da Dio medesimo al par dei *sentimenti* a cui l'A. assegna la infallibilità? Non dovremmo allora restituire alla ragione i suoi titoli o per lo meno pareggiarla al *sentimento*? Or questo pure io credo poter dimostrare: imperocchè e che altro sono *i passi* della ragione se non altrettanti *sentimenti* (senza organizzazione)? Infatti allorchè egli alla vista di un povero 4 *va investigandone* lo *stato*, chi lo muove se non un *sentimento* che gli dice — se costui è un ozioso non merita elemosina? — quando nelle opere di pubblica economia egli abbraccia questa o quella opinione, chi lo muove se non un *sentimento* che gli dice: *questa è vera*? e questo stesso non possiam noi dirlo di ciascun atto della mente che *assente* ad una proposizione, come di ciascun moto della *sensibilità* che si commuove ad una vista pietosa? È egli forse men naturale il dire 2 più 2 fan 4; che l'intenerirsi per la morte del padre?

---

1 Pag. 17.
2 Ibid.
3 Pag. 16.
4 Pag. 13.

Dalla natura son dunque e da Dio i primi impulsi così della *ragione* come del *sentimento;* dall'uomo sono in ambi i casi gli errori che vi si frammischiano; ma con una differenza di sommo rilievo. Ed è che il *sentimento,* preso nel senso dell'A., è incapace di verità, perchè la verità sta essenzialmente in una *relazione* fra la mente che conosce e l'obbietto conosciuto: la ragione all' opposto, destinata dal Creatore a guidarci, può sì cadere in errore, ma è destinata per la verità; e ne è *solo* capace, giacchè sola nell' uomo è capace di ravvisare e misurare le *relazioni*.

Or il giudizio sopra la virtù non include egli *essenzialmente* una idea di relazione? come potrei dire *virtuoso* un atto, se non conoscessi certe norme a cui conformandosi egli è retto, contrastando è torto? Il sig. Ranieri medesimo mentre ci esorta a seguir il sentimento, non ci esorta, senza avvedersene, a seguire una qualche *norma?* e come potrem noi conoscere e la rettitudine della norma che ci si presenta, e la *relazione* delle azioni colla medesima, se la ragione non paragona e non giudica? Tanto è vero essere impossibile all' uomo l' operare da bruto!

Permetta dunque che a nome di tutta la sapienza umana e antica e moderna io protesti in favore della umana ragione, unica guida interna colla quale dee l'uomo conoscer la esterna, ed a questa conformar le sue opere. Vero è che molti degli antichi Savii dettaron morale più per aforismi che per dimostrazioni: ma la ragione addottane dal sig. Ranieri [1] è gratuita asserzion dell'A., mentre e furon molti che sopra la morale acutissimamente ragionarono [2]; e quei medesimi che in ciò furon più parchi poterono avere tutt'altre ragioni, e specialmente la evidenza dei primi principii a cui restringevan pel volgo il loro insegnamento.

Or come sarebbe ridicolo il pretendere che le matematiche non debbono appoggiarsi a dimostrazioni, perchè l'abbaco s' impara dai computisti per memoria e per pratica, così dall' insegnamento autorevole dei filosofi morali non può inferirsi che stimassero vano il raziocinio.

E tanto basti intorno alla prima proposizione che abbiam preso ad esaminare. Passiamo ad esaminare la seconda, e veggiamo se l'operar *virtuosomente* sia lo stesso che operar *dolorosamente* [3].

Tale pare che debba essere l' opinione di moltissimi e cristiani e barbari, e antichi e moderni, che andarono cercando patimenti e morte, talora senza ne-

---

1 Pag. 17 « .... perchè intesero che di siffatte cose il sentimento, e non altro, era la ragione e la dimostrazione. »

2 Chi non conosce il filosofar di Socrate, di Aristotile ecc.? chi non ha letto presso il Dottor d' Ippona il rimprovero che esso fa ai sofi antichi del vano loro sofisticare in morale?

3 « In tutti i casi dubbii, anzi in tutti i casi della nostra coscienza per esser sicuri di fare virtuosamente, noi dobbiam sempre eleggere quel partito che ci è più doloroso (pag. 30) ».

cessità nè dovere, epperò mossi solo dal bello che vi ravvisavano di virtù sovrumana. Il sig. Ranieri che ben capiva quanta forza abbia una dottrina ed autorità sì universale non manca di valersene 1 a sostegno della sua teoria. Ma se egli ben comprendesse la sentenza di quella che egli chiama *la religione del dolore*, ben presto si accorgerebbe quanto poco ella faccia per lui. Perocchè questa religione augusta, figlia legittima di quel Dio che fe' l' uomo *ragionevole*, sempre si tenne in mezzo ai due scogli opposti della ferocia suicida e della voluttà epicurea; e come detestò il libertinaggio dai Gnostici fino ai Volteriani, così abbominò la ferocia da' Circoncellioni fino ai fanatici Pietisti.

Or qua ci condurrebbe diviato diviato la mistica del sig. Ranieri. Se *tanto sarò più virtuoso quanto più doloroso è il partito* a cui mi appiglio, maggior virtù prsticherò se di propria mano mi recido una gamba o un braccio, che se me ne valgo per sostentar faticando il padre cadente o i figlioletti affamsti. E se doloroso ti sia l'uccidere un fratello, una sposa, un amico, amati da te teneramente, atto farai di virtù sovrumana se pianterai loro in cuore un pugnale parricida. La conseguenza è sì strana eppur sì evidente, che non so intendere come il sig. Ranieri o non l'abbia ravvisata, o non se ne sia raccapricciato.

Se non che tutto l'andamento di quei raziocinii con cui egli si fa strada a stabilire il *suo* domma del *dolore*, debbono in parte scusare una tale inavvertenza; giacchè lo dimostrano più esercitato a scrivere elegante che a pensar profondo. Venite meco, lettor cortese, ad aggirarvi per entro a quel labirinto, e non mi taccerete di soverchia severità in questo mio giudizio.

L' A. incomincia nel §. VII a spiegarci che cosa è il dolore e il piacere, e ci fa sapere *dogmaticamente* che « il movimento col quale i nervi rispondono alla impressione di un oggetto esterno, considerato da sè solo e in sè solo è un movimento della natura di tutti gli altri movimenti che sieguon nel mondo: considerato poi come fenomeno vitale costituisce una sorta di travaglio *sui generis* a cui gli ideologhi hanno accomodato il nome, meno evidente, di sensazione 2 ».

« Questo travaglio è la prima condizione dell' esser vitale ed è certamente una particella del gran travaglio universale, mediante il quale la natura, o vogliam dire Dio, intende al gran fine del creato. . . . . Il travaglio che ho detto muove da tutti gli oggetti che feriscono i sensi ed è sempre della stessa natura ancorchè gli oggetti onde muove sieno fra di sè di natura contraria. »

L' A. stabilisce qui assertivamente tre punti assai dibattuti se non anche in parte evidentemente falsi, che la sensazione sia sempre prodotta da moto *locale*

1 Pag. 28.
2 Pag. 20. Confesso che non veggo perchè il nome di *sensazione* gli sembri essere meno evidente ad esprimere l' atto del *sentire*, che il nome *travaglio sui generis*: in quanto a me confesso che mi troverei molto imbrogliato se con questa voce dovessi far comprendere che cosa sia la *sensazione*.

simile agli altri movimenti fisici; che la sensazione sia *prima condizione dell'esser vitale,* talchè non si darà vita senza sensazione; e che tutte le sensazioni sieno della stessa natura. Questa ultima proposizione a dir vero potrebbe almen sotto l'aspetto generico parerti evidente, giacchè se tutte le sensazioni hanno la natura di *sensazione,* è chiaro che tutte hanno la stessa natura. Ma il ch. A. col dimostrarla la rende non solo oscura ma falsa.

Eccone la dimostrazione: « Che ciò sia vero (tutte le sensazioni essere della stessa natura) si può intendere per questo, che, benchè gli oggetti onde muove sieno fra sè di natura contraria, nondimeno quando quel travaglio è forte sempre ci sforza alle lacrime. » E lo prova con esempii e di afflizione e di gioia, che *ci sforzano* entrambe *alle lacrime* 1; e poi ripiglia: « Or se le lagrime sono effetto di una commozione dolorosa del sistema nervoso (il che risulta dalla natura stessa delle cose) è evidente che quel travaglio che è la causa meriti il nome di dolore. »

Ed ecco ciò che dovea dimostrarci: dovea dimostrarci che il *travaglio* detto *dagli ideologhi sensazione è sempre della stessa natura benchè muova da oggetti diversi,* cioè a dire che *la diversità del sentimento che ora si chiama dolore ora piacere sembra effetto piuttosto del variare di ciò che si chiama ragione, che della propria natura delle cose o dell' uomo.* Ma ognun vede quanto è cavillosa la dimostrazione. No, non del variar della ragione negli uomini è effetto la diversità fra piacere e dolore, ma della confusione di termini in questo raziocinio è effetto la loro identità. Vedemmo noi pur distinto poc'anzi il *travaglio sui generis* detto dagli ideologhi sensazione dal travaglio materiale proprio delle sostanze *non viventi!* or come qui si confondono in uno? *piacere e dolore* sono sensazioni; *fremito nervoso* e *lacrime* sono movimenti materiali: il trovarsi questi accoppiati con quelle non dimostra per niun conto la identità delle sensazioni medesime. Altrimenti io potrei mostrarvi che *la volontà umana è una convulsione,* ragionando così: — la convulsione muove i muscoli come li muove la volontà; dunque la volontà è una convulsione. — Nè varrebbe a voi il rispondere che il moto prodotto dalla volontà è spontaneo, dalla convulsione è violento; giacchè tanto si rassomiglia il *violento* allo *spontaneo* quanto si rassomiglia al *piacere* il *dolore.* Concediamo pur dunque alle sensazioni diverse l'esprimersi con qualche rassomiglianza. . . . Sebbene, che dico? qual somiglianza fra le lacrime del dolore e quelle della gioia! E qual è, non dico quel cuore sensibile, non dico quel filosofo, ma quel poeta, quel pittore, quel musico che non ne senta la diversità? Le lagrime della gioia simili a quelle del dolore! . . . Invero son similissime: si rassomigliano *come due gocce d'acqua.* Ma, Dio buono! un FILOSOFO prenderà

1 Pag. 22.

egli per somiglianza di affetti la somiglianza della *materia* con cui essi si esprimono! E perchè non diremo eziandio che tutt'i pensieri sono una stessa idea poichè tutti si esprimono col travaglio della lingua e della voce?

La base di tutta questa teoria si riduce dunque a questo erroneo raziocinio: *ogni affetto veemente ha* lo *stesso materia per esprimersi* (e questo è falso giacchè vi ha di molti affetti che si esprimono senza lacrime): *dunque ogni affetto è dolore* (e questa conseguenza è insussistente giacchè la materia con cui si dipinge una immagine non è l'immagine stessa). Potremmo qui dunque rimanerci; che spezzati al sofisma i piè d'argilla, il resto cadrebbe da sè. Ciò non ostante non sarà inutile seguir tuttavia le tracce del ragionamento perchè si conosca viepiù il vuoto di tal dottrina.

Stabilito che *piacere* e *dolore* e *sensazione* sono una stessa cosa, prende a mostrarci che *nel regno animale e massimamente nella specie umana il dolore* È l'ESSERE STESSO *che così è e* non altrimenti. Avremmo qui dunque un quarto elemento identico; ed insieme una nuova definizione dell'*animale* e *specialmente dell'uomo:* e se talun ci domandasse che cosa è un animale e *massimamente* un uomo, potremmo rispondere è *un dolore*. Potremmo, dico, così rispondere stando alle parole del ragionamento; confesso però che non ardisco asserire di averlo ben capito, giacchè tutta la dimostrazione supera d'assai la mia intelligenza [1]; e per altra parte l'A. ci ha avvertiti che questa sua filosofia altissima oltrepassa le sfere perfino della *ontologia*, cioè della scienza *di ciò che è* [2]. Non avendo io mai studiato se non ciò ch'è, non ardisco ergermi a tale altezza: onde mi contento di trascrivere qui la dimostrazione con cui egli prende a provare che il *dolore è l'essere dell'animale*. « In quel che si chiama vita la forma si confonde colla essenza ..... perchè la vita è un ente non materiale ma intellettuale ..... di cui la forma e l'essenza sono una stessa cosa. Dunque il dolore nel regno animale, e massimamente nella specie umana, è più che condizione dell'essere; anzi è l'essere stesso ecc. » Vi ripeto, o lettore, che io mi confondo qui della mia ignoranza. Se mi dicesse che la vita non è materia, l'intenderei; ma che non sia *materiale* cioè *annessa alla materia*, io non l'intendo; giacchè che cosa mai è avvivato nell'animale, nella pianta da questa sua *forma vitale*, se non *la materia* vivente? Dato poi che questa *vita* sia *intellettuale*, come può essere *un dolore* o sia un *fremito nervoso* [3]? E supposto anche questo, come mai il *fremito nervoso*

---

1 Ved. pag. 24.

2 Pag. 21. « Intendo essermi levato a tale altezza metafisica superiore alla psicologia e alla ontologia o, se tu vuoi, che comprenda l'una e l'altra. » Io credea che la ontologia abbracciasse nella sua universalità anche la psicologia: se così fosse, quel *l'una e l'altra* potrebbe parer curioso, come curioso sarebbe un corso di matematica se promettesse una teoria *superiore ad ogni geometria e ad ogni dottrina di quantità, e che comprenderò l'una e l'altra*.

3 Pag. 22.

è l'*essere dello animale?* . . . . Meditateci voi, lettor penetrante, che io ripiglio il cammino.

Dopo avere stabilito che *il dolore è l'essere dell'animale, e massimamente dell'uomo*, l'A. sembra volerci consolare col soggiungere immediatamente che *per una legge particolare*, *questo travaglio* o *dolore non è continuo nell'uomo, ma scema o finisce per poi rinascere*. Ma un tal conforto arriva in mal punto. Perocchè, dopo averci detto che il *dolore è l'esser nostro, la nostra vita*, il dirci che avrà fine il dolore val quanto dirci che avrà fine la vita e l'essere. Vero è che soggiunge tosto *per poi rinascere;* ma questo è un porci perpetuamente nell'alternativa fra dolore e morte. Ecco a che sei condannata, misera umanità! o fremere o perire; o dolore o nulla!

Se non che poco appresso l'A. con disdir novamente ciò che egli ha detto, ci riconduce al piacere mentre ci credevamo ridotti al nulla. No « il finire del dolore non è propriamente finire, ma è un giungere al punto di mezzo di quella linea ecc. 1 ». Onde inferisce che « la parola *piacere* esprime non un soggetto ma un attributo, non una essenza ma una mancanza, non una immagine positiva ma una immagine negativa; perocchè esso piacere non è nulla per sè stesso, ma è l'interruzione del dolore ».

Qui l'A. si trova d'accordo con quei filosofi (per lo più assai inesatti e materiali), i quali posero la felicità nella privazione del dolore; e al loro solito confonde il godimento ragionevole col materiale, il piacere coll'avvertenza della sensazione che lo produce; e siccome *il saper vivo tuo padre* è uno *stato consueto*, ne inferisce che nulla aggiugne al tuo proprio essere. Io non so se tutti i figli non isnaturati vorranno ammettere che *se ti è annunziato che il tuo padre si muore, questo non dà fine ad alcun piacere;* non so se un uomo ragionevole vorrà ammettere che *l'aver un padre* sia *uno stato negativo*, e per conseguenza il non averlo sia positivo; ma sembrami inutile il confutar dottrine già viete; si sa quanto hanno disputato da tremila anni i filosofi sopra la indole della felicità e del piacere.

Diamo un'occhiata alla conclusione di tutte queste nuove teorie. « Se il dolore è parte dell'esser vitale, esso è mezzo al fine universale; e il piacere non è se non una interruzione ordinata a secondar il dolore. Dunque noi dobbiamo accettare il dolore come regola universale di morale, e non accettar il piacere se non in quanto è necessario alla essenza medesima e di esso dolore e della specie umana in cui questo gran mezzo si esercita 2. Or io non so quando il piacere possa secondar il dolore. Dunque la virtù è la rassegnazione al dolore, epperò *dobbiam sempre scegliere il partito più doloroso* 3.

---

1 Pag. 25.
2 Pag. 29.
3 Pag. 30.

Senza chiosare il resto fermiamoci alla conclusione; non sapendo se il piacere sia qui voluto da Dio, io debbo eleggere il dolore? Ma non potrei io rispondere con ugual logica che non sapendo se il dolore sia qui voluto da Dio, debbo eleggere il piacere? E poi dal dovere di *rassegnarsi* passare al dovere di *eleggere*: che salto mortale! E quella speranza di *contento* che succede al *dolore* abbracciato, qual nuovo elemento per trasformare la virtù di dolore in piacere! E quel paragone finale del *dolore universale* colla battaglia di Austerlitz, ove ogni soldato *quanto più sangue spargea, e' più era sicuro di giovare al fine della battaglia*, non è cosa nuova ad ogni ufficiale di milizia, che crede esser tanto più abile quanto più sangue risparmia? Che per battere il nemico si debba superar la tema di spargere il sangue, questo si capisce; ma che l' intento del soldato debba essere di spargere il proprio sangue, questa è dottrina che pochi ammetteranno.

Ma giova l' averla osservata, perchè essa ci spiega la diversità intima fra la vera dottrina morale e la dottrina del sig. Ranieri. Come il valor del soldato par consistere nell' affrontar la morte, ma il suo intento è vincere non già morire; così la virtù sembra consistere nel patire, ma il suo intento non è direttamente il patire, ma il viver nell'ordine. Si appiglia dunque al dolore, quando il dolore è mezzo di ordine, ma non lo stabilisce come principio di morale. Conosce dall'ordine se convenga patire, non conosce dal patimento se una azione convenga all'ordine. E siccome è frequentissimo che l'amor del piacere ci stimoli al disordine, così è frequentissimo il dovere di fuggire il piacere. Questo ordine poi è oggetto di ragione, e non di sentimento; ed ecco perchè noi sosteniamo la virtù esser *ragionevole* mentre il sig. Ranieri la vuol *sensitiva*.

Vi rifletta di grazia, e se ravviserà più d'un errore in questo primo capo del suo ragionamento, comprenderà che anche le *quistioni di alta filosofia storica* sarebbero da trattarsi *secondo teoriche morali* non *aliene dalla verità, la quale non può trovarsi che nel Vangelo di G. C. e nelle opere dei sommi Padri* 1. Comprenderà che per *parlare al genere umano* non è buona regola *supporre per vera* ogni stravaganza asserita dalle tante *religioni* e *filosofie* che si discostano dalla verità. Comprenderà che queste proteste gotiche di fede cristiana rannicchiatesi in una pagina inosservata, potrebbero ai maligni parer sospette d'ipocrisia, della quale certamente un Autore suo pari neppure vorrà soffrire ombra. Comprenderà in somma ottima regola anche per la filosofia storica esser questa: *pensare secondo verità e poi dir ciò che si pensa*.

---

1 Vedi l'Avviso scritto in carattere gotico dopo il frontespizio.

XX. *Osservazioni sopra il principio del dovere.*

Questa necessità mal concepita dal Romagnosi forma uno degli errori capitali che guastano tutta la teoria del suo *Diritto pubblico* che egli appoggia tutto sulla necessaria tendenza al piacere e al dolore [§ 77], e sulla necessità del vivere sociale per giugnere a godere [§ 415 ed altri ivi citati.] Non prenderò qui a confutarne le ree conseguenze: solo osservo che se io gli nego la necessità del viver sociale e del piacere per esser felice, tutta la sua teoria è caduta. Or da quanto si disse finora della felicità e perfezione umana parmi chiaro abbastanza che la felicità non esige nè l'uno nè l'altro per necessità assoluta benchè l'uno e l'altro sia mezzo efficacissimo ad ottenerla.

XXI. *Segue.*

Della idea che porge il Romagnosi intorno alla obbligazione si è detto altrove [63 e seg.]. Il Burlamacchi tratta di questa materia in tre capi principalmente, nel VI della prima parte del dritto naturale al § IX e seg.; nel IX § X e seg., e poscia nel c. VII della seconda parte; ed è questo più propriamente il luogo ove pretende assegnarci la radice ultima di ogni obbligazione. Qui ricorre egli alla *necessità finale* [nel §. VI] e stabilisce che ogni regola è obbligatoria, perciocchè ella è un mezzo sicuro di giugnere ad un fine; ma siccome non istabilisce la necessità di questo fine, la sua obbligazione si rimane in istato puramente ipotetico, e può esprimersi in questa forma — *Se vuoi conservarti è necessario* ecc. — Or questa è una idea di obbligazione affatto incompiuta, simile alla obbligazione delle regole grammaticali o di altra arte qualunque, in cui *se si vuole* il tal fine, *è necessario il tal mezzo.* Vero è che conservarsi e migliorarsi sono un dovere, ma non sono la radice di ogni dovere, e principalmente nella teoria del Burlamacchi che confonde la felicità col piacere [P. 1, c. 2, §. I].

Nel §. 10 si propone l'obbiezione che — niuno può obbligar sè stesso: or la ragione non è che un attributo dell'uomo: dunque non può obbligarlo. — L'obbiezione era sciolta in un momento, se le teorie della obbligazione fossero state stabilite a dovere: bastava osservare che l'uomo è obbligato non dalla pura sua ragione, ma dalla legge eterna per quella rappresentatagli. Ma l'A. s'involge in un laberinto ove in sostanza non fa che ripetersi, lasciando sussistere intera la difficoltà: lo stesso può dirsi del § 11 ove propone una seconda obbiezione, non meglio sciolta della prima 1.

1 L'obbiezione seconda consiste in questo — non si dà obbligazione senza superiore obbligante; se l'uomo è obbligato dalla sola ragione, non ha

Passa poi nel § 13, 2, a concludere che l'uomo è obbligato anche dalla volontà di Dio, ma se alcuno gli domandasse il perchè, qual risposta ne avrebbe? che egli è in una dipendenza necessaria dal Creatore. Ma perchè? chi l'obbliga a dipendere dal Creatore? Ricorro al c. 9 della prima parte § 6, e trovo che l'essere di Creatore non basta: ma che [§ 8 e 9] il vero fondamento della sovranità è la *potenza, sapienza e bontà*. Ma anche quivi la teoria dell'A. vacilla, giacchè ne seguirebbero due conseguenze falsissime: 1.° che chiunque mi supera in quelle tre doti è mio superiore, 2.° che un superiore cessa dai suoi dritti tosto che alcuna ne perda.

Bastino questi pochi cenni a mostrare la poca profondità di questo A. in materia di filosofia, e il pericolo di sue dottrine.

Le idee del dovere presentate da Wolfio e da Elvezio si troveranno notate di sagge censure presso il ch. sig. Barone Galluppi 1 che le riduce alla morale dell'interesse, e da lui poscia confutate al § 32 e seg. Il sig. Ancillon citato dal medesimo definisce, dice egli, *il dovere, — la volontà generale del genere umano: —* a dir vero questa definizione mi sembra anzi storica che filosofica. Una definizione filosofica dee spiegarmi *che cosa è* il definito, non già raccontarmi *dove* egli *si trova*. Or la definizione dell'Ancillon, intesa nel senso più plausibile, mi fa sapere che io troverò l'universalità degli uomini consenziente in ciò che è dovere, ma non mi dice il *dovere che sia*. Dissi *intesa nel senso più plausibile*: perocchè se prendendola per una vera definizione, intendessimo la volontà umana esser la cagione che costituisce il dovere, cadremmo nell'errore del Rousseau che dà al popolo una assoluta indipendenza nel crear le leggi, e potremmo in breve coll'Hobbes dare al Principe il dritto di crear la morale.

Il principio di dovere del Kant addotto dal lodato sig. Galluppi non è meno infelice: il comandarmi di *operare in modo che la massima con cui mi regolo*

---

superiore che l'obblighi. — La risposta dovea darsi come alla prima, ma l'A., oltre altre risposte inconcludenti, fa una ritorsione di argomento, dicendo che se l'uomo non è obbligato dalla ragione ad obbedire al superiore, niun superiore potrà obbligarlo. Per poco che si analizzi, si vedrà il debole e l'equivoco sì della obbiezione che della ritorsione, in cui non si comprende se si parli di un superiore creato o increato, se la ragione formi la obbligazione, o soltanto la manifesti. Mettiamo in chiaro le dottrine. La volontà non può esser legata se non dal bene; la ragione non è il bene; ma solo la manifestatrice del bene; dunque ella non forma ma sol manifesta la obbligazione. Il superiore creato non possiede la pienezza del bene dunque non può *per sè* obbligar la volontà. Il Creatore possiede *il bene*, e può legarne naturalmente l'acquisto a certe azioni. Egli solo *per sè* può dunque obbligare naturalmente la volontà dell'uomo, mostrandogli per mezzo della ragione la connessione di queste azioni col bene a cui l'uomo irresistibilmente agogna. Che se il Creatore manifesti esser suo volere che ad un uomo si obbedisca, questi potrà obbligare non *per sè*, ma per potere comunicatogli dal Creatore.

1 Filos. Mor. § 22 e seg.

possa regolare il genere umano, è un dirmi che io viva da uomo, cioè un non dir nulla. Conciossiachè con questo aforismo io non conosco nè *che sia dovere*, nè *quali sieno i miei doveri*. Come potrò dunque conoscere i doveri del genere umano, e dargliene in me stesso la norma?

XXII. *Segue.*

Essendoci adoprati a stabilire colla maggior chiarezza possibile la nostra dottrina, altro non faremo che citare i principali sistemi contrarii accennandone il debole. 1.° Secondo il Burlamacchi, il Finetti, il Droz ecc. la ricerca di tal principio è inutile, basta che sia retta la morale. Ma di grazia, in che consiste la utilità de'principii scientifici? — Senza principio primo, dicono, si possono conoscere i secondi. — Certamente: come si può esser muratore senza saper l'architettura, cantante senza contrappunto? Ma si saprà egli la causa del secondo senza conoscere il primo? Certo che no. Or la scienza non consiste ella appunto nella connessione delle conseguenze colla lor causa? Dunque se non si conosce il principio primo la scienza sarà sempre imperfetta. La ricerca di tal principio è dunque utile non a conoscere precisamente le conseguenze, ma a conoscerle scientificamente, e come dedotte da quell' unico fonte.

2.° Rifiutato l'unico principio, Burlamacchi, Buddeo, Finetti ed altri ne ammettono tre, *pietà, amor di sè, socialità*. Ma se questi precetti non riguardassero un *bene*, potrebbero dirsi doveri naturali? Certo che no. Dunque il dovere di far il bene è principio primo anteriore a codesti tre doveri. E questo unico principio è talmente necessario, che viene ammesso implicitamente anche da lor che lo niegano. E in verità potrebbe più dirsi *una* la legge di natura, se tutta non fosse ad un sol principio subordinata? Ogni ordine suppone essenzialmente *un* principio di ordine, se dunque la serie de' precetti naturali costituisce l' *ordine* morale, ella dee aver *un* principio. — Molte possono essere le verità per sè evidenti da cui si parta, — verissimo: ma perchè son elleno evidenti, se non appunto perchè evidentemente incluse nel primo principio? perchè per esempio è egli evidente la pietà essere dover naturale, se non perchè è evidente che ella è *il bene* in ordine a Dio?

3.° Secondo Hobbes (a cui s'accostano senza avvedersene non pochi altri) il primo principio è di serbar la pace, o far guerra per ottenerla 1. Se fosse questo il primo principio della legge naturale, i nostri doveri verso Dio e verso noi medesimi sarebbero aboliti: altrettanto può dirsi del

4.° Sistema del Puffendorff e di altri che tutta la legge di natura riducono alla *Socialità*.

---

1 *De Cive* c. 2.°, §. 2.°

5.° Il Tomasio ed altri la riducono alla conservazione e felicità della vita presente, ed è questo in sostanza il sistema del Romagnosi [V. la nota VIII].

6.° Il Cousin ha sentito il valore della dimostrazione del 1.° principio morale dedotta dalla natura della volontà, ma non avendo spiegato a sè stesso nè che sia natura, nè che sia *volontà*, ha lasciato la sua teoria in uno stato di oscurità che poco può appagare chi pensa. La sua legge primitiva della morale (*hist. de la philos. morale leç.* 1, pag. 386 seg.) è la seguente: *être libre reste libre;* la sua dimostrazione consiste in questo, *comment la loi de l'homme ne seroit pas de suivre sa nature?* Ma questa interrogazione 1.° non è una dimostrazione. 2.° Ella suppone che l' *uomo sia libertà*, o almeno che la libertà sia la natura dell'uomo. 3.° Si dimentica che prima lo ha definito *une force libre:* or questa forza qual natura ha ella? se il Cousin ci avesse riflettuto, avrebbe veduto che essa tende *necessariamente al bene* e ne avrebbe dedotto il nostro principio: *être tendant au bien, tends au bien.*

7.° Molti altri abbracciano per primo principio certe massime più o meno indeterminate che possono generalmente ridursi o al nostro sistema, se si spiegano nel *bene, ordine, fine* ecc. *ragionevole* [258]; o al sistema epicureo, se del *materiale.*

Intorno alla teoria del ch. sig. barone Galluppi diremo in altro proposito [XXIX]. Frattanto la dimostrazione data nel decorso della nostra opera, e le osservazioni di questa nota al num. 2.° mi sembrano atte a dimostrare ciò che dal ch. A. vien negato 1 *i doveri dell'uomo potersi dedurre tutti quanti da un sol principio conoscitivo.*

Non so poi comprendere come, dopo aver negata questa unità di principio, il ch. A. si sforzi con tanta arte di dedurre i doveri dell'uomo verso sè stesso dai doveri verso gli altri 2. Egli si gitta così volontariamente sul letto di Procuste senza veruna necessità; giacchè chi ammette due principii, ben può ammetterne e tre e quattro e cento se occorresse.

D'altra parte il pretendere che l'uomo non sia obbligato a procurare la propria felicità se non per giovare altrui, involge una segreta contraddizione ed un precetto impossibile. Precetto impossibile, perocchè è impossibile che l'uomo abbia agli altri maggior amore che a sè stesso: contraddizione segreta poichè ne siegue che io sono e non sono obbligato a procurar l'altrui felicità. Imperocchè io domando: perchè son io obbligato a procacciar l'altrui ben essere? Perchè son miei simili, risponde il ch. A. 3. Ma se son miei simili, debbo a loro ciò che debbo a me stesso: se dunque non sono obbligato a procacciare il mio ben essere, come sarò a procacciare l'altrui?

---

1 Filos. morale §. XXXVI, pag. 157. *Riguardo costantemente e senza eccezione ogni uomo come un altro te stesso.*
2 Ib. §. LXIV, pag. 294.
3 Filos. morale §. XXXI, pag. 128.

L'appigliarsi a questo motivo impossibile e contraddittorio dei doveri verso sè stesso di cui il senso intimo ci mostra la falsità, nasce nel ch. A. dall'aver abbracciati due principii primi, e dall'avere stabilito col Kant che dove è interesse proprio ivi non può essere virtù 1. La nostra teoria che concilia la virtù e l' interesse in un principio unico, unisce i vantaggi dei due sistemi estremi, e nasce da un fatto innegabile cioè dall'amore insaziabile di felicità.

XXIII. *Il primo principio della scienza è un'applicazione della definizione dell'oggetto proprio.*

Lo stesso può vedersi in ogni scienza ridotta a principii esatti: l'oggetto della metafisica è *l'essere*, e il suo primo principio è — *l'essere* è; — della matematica è la quantità, e il suo primo principio è la inalterabile costanza della quantità — *aequalibus aequalia* ecc., — della geometria il primo principio è la definizione della linea retta, primo elemento della quantità continua, e così delle altre. Per questo stesso motivo il supremo principio di ogni scienza a parlar propriamente si ritrova nella metafisica, perchè ogni scienza studia l'*essere* di qualche cosa, e l'*essere* è il proprio obbietto della metafisica.

---

1 ib. §. CLIV. *Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale.*

CAPO V.

APPLICAZIONE DEL SENSO MORALE. COSCIENZA.

SOMMARIO

103. *Immagine materiale del dovere morale.* — 104. *Premessa men generale inclusa in ogni dettato del senso morale.* — 105. *Suppone una cognizione dell'intento del Creatore nel creare l'universo.* — 106. *Esso non era obbligato a rivelarcelo.* — 107. *Si può conoscerlo studiandolo nelle creature.* — 108. *Esse mostrano che Egli ebbe un intento,* — 109. *checchè delirino i Materialisti* — 110. *dunque almen in parte possiam conoscere quale egli sia.* — 111. *Molti sono i dati per rinvenirlo.* — 112. *Consonanza della intelligenza nostra colla divina, ed obbligazione che ne consiegue.* — 113. *Conciliazione dei moralisti riguardo alla sanzione.* — 114. *Legge eterna, legge naturale, fonte di ogni legge.* — 115. *Definizione della legge.* — 116. *Dio non fu libero nel determinare la legge naturale; pure la legge naturale non è indipendente da Dio* — 117. *giacchè dipende dalla essenza divina.* — 118. *Epilogo.* — 119. *Nozione della sinderesi.* — 120. *Ultima premessa del senso morale singolare* — 121. *ne segue il giudizio pratico detto coscienza* — 122. *retta o erronea nel dritto o nel fatto* — 123. *più o meno dubbia o probabile.*

103. Cercammo finora come spunti in noi la prima idea morale, l'idea del *dovere*, e la vedemmo schiudersi dal *necessario* impulso al *fine*, dal *necessario* ordine dei mezzi al fine , dalla cognizione di questo ordine, cognizione essa pur *necessaria* nell' ordine puramente teoretico, giacchè quando trattasi del puro specolare l' intelletto opera senza libertà [59, 64]. Queste tre necessità applicate alla libera volontà producono la necessità *morale* che l' obbliga senza violentarla : la prima è cagione del moto , la seconda ne determina teoreticamente la direzione, la terza praticamente la indica all' individuo lasciando alla libertà di dar l'ultimo impulso a suo talento ;

a un di presso come il vento forma la causa impellente del corso di un naviglio, la situazione del porto a cui tende ne fissa il viaggio, la carta e la bussola ne segnano la direzione; ma finalmente poi al nocchiero si aspetta di aprir le vele e volgere a suo talento il timone; libero, sì, di correre ove più gli aggrada, ma non libero di giugnere al porto determinato, se non si vale del vento colla direzione fissata dal sito e segnata dalla carta e dall' ago. Questa necessità *finale* accoppiata ad un fine necessario, produce nell' uomo il primo dettato del senso morale — *Si dee* — Ma che cosa? Si dee fare ciò che è *necessario* a conseguir la felicità, il bene, l' ordine.

104. Or che ci vuole per conseguirlo? che debbo fare? ecco un problema generale, applicazione dell' universalissimo teorema stabilito poc' anzi; problema che l' uomo dee sciogliere per venir all'atto morale. Questa soluzione dipende, come sopra si disse, da due premesse l'una generale, l'altra individuale: *è dovèr del soldato combatter per la patria*, ecco nel citato esempio la premessa generale; *questa è guerra per la patria ed io sono soldato*, ecco la singolare. Come procederà l' intelletto a formar questi due giudizii?

105. La proposizione — *è dover del soldato* — equivale a quest'altra — il soldato non può giugnere al fine cui l' uomo fu destinato dal Creatore se non col ecc. — Ella suppone dunque una cotal notizia dell' intento del Creatore più o meno esplicita secondo il maggiore o minor progresso morale della intelligenza. Or la notizia dell' intento del Creatore in due modi può aversi come la notizia dell' intento di ogni altro essere intelligente : cioè o per sua espressa comunicazione o per la considerazione del suo operare. La comunicazione espressa di Dio coll' uomo non è nell' ordine di pura natura; è perfezione a lei conceduta per grazia, non dovuta per giustizia; ella dee accettarla con gratitudine, non pretenderla per diritto.

106. Lasciamo dunque ai Teologi di dimostrarne il fatto, e noi restringiamoci alle vie puramente naturali [XXIV].

107. Resta dunque che l' uomo considerando le opere del Creatore ne comprenda lo intento e ne deduca i doveri. Ma il Creatore ha egli avuto un intento? questo può egli senza espressa rivelazione conoscersi? conosciuto obbliga? obbliga universalmente, irrevocabilmente?

Ecco varie quistioni che debbonsi risolvere per istabilire il dettame particolare del senso morale.

108. La prima a dir vero non abbisogna di soluzione se non pei ciechi di mente o corrotti di cuore che niegano una intelligenza creatrice e regolatrice dell' universo. Bello contro di costoro è il raziocinio di Balbo presso Cic. l. 2 de nat. Deor. *Quae natura mentis et rationis expers haec efficere potuit, quae non modo ut fierent ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint sine summa ratione non possunt? Aut quis hunc hominem dixerit qui ea casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus?* Chi poi ammette una intelligenza operante, deve ammettere necessariamente un fine per cui operi, e fine tanto più perfetto quanto più perfetta è l' intelligenza [a]. Dunque fine infinitamente perfetto se l' intelligenza sarà infinita; ed ecco perchè in ultima analisi Dio non può operare se non per sè solo, giacchè egli solo è infinitamente perfetto. D'altra parte chi non ravvisa almeno nei casi particolari certa proporzione dei mezzi al fine? proporzione determinata dall'Artefice supremo, la quale prova evidentemente aver lui avuto un intento. Il mio occhio vede, l' orecchio ode, e tutto l' artificio ammirabile del doppio organo ne dimostra il fine; dunque io conosco che il Creatore mi diè occhi per vedere, orecchi per udire. « Tout « a sa correspondance dans les créatures, l'aile avec l'air, la nageoi-

---

a Un pittore vuol rappresentare il bello da lui concepito, e tanto maggiore è il bello che egli concepisce, quanto maggior è la sua abilità nell' arte.

« ro avec l' eau, le pied avec la terre. On ne peut considérer un « être à part [a].

109. Io ben so che un qualche sedicente filosofo ebbe la stupida sfacciataggine di asserire che l' uomo erasi servito ad uso di orecchio d' una cartilagine spuntatagli a caso dai due lati della faccia, ad uso di occhio di un bulbo cresciutogli a caso nella cavità della fronte [XXV]. Ma la razza di questi bipedi [b] si è, la Dio mercè, se non estinta almeno rintanata nelle ombre, e non v'ha oggidì filosofo che non arrossisca di tali delirii di empietà. « Neppur gli ateisti (osserva il ch. Bufalini) oserebbero dire che le api non abbiano la tromba per suggere il nettare, ma all' opposto che questo suggono, poichè di quella sono fornite, nè che ai pesci natura non desse le branchie acciochè abitassero le acque, ma che l' abitarono perchè si trovarono atti a potervi prosperamente vivere. . . . E così d'ogni altro somiglievole caso [c]. » Farnetichi di tal fatta non poterono attecchire che sotto le sinistre influenze della cometa di Ferney. Veggali chi vuole registrati nel Barruel nelle sue *Helviennes* o *nouvelles provinciales*.

110. Ebbe dunque il Creatore un intento nell' opera ammirabile che egli formò; ma se io posso asserire che egli lo ebbe, potei dunque almeno in parte conoscerlo, altrimenti come potrei asserirlo? Non potrò certamente conoscerlo appieno colla limitata mia mente; ma neppur posso appieno ignorarlo, poichè ho pur qualche parte anche io allo splendore della intelligenza.

111. L' effetto rivela la causa, e quanto gli effetti sono più moltiplicati, tanti più sono i dati a risolvere il problema, e trovarne la causa incognita; onde l' immenso numero delle creature moltipli-

---

a VIREY *Hist. Nat. du Genre Hum.* tom. III, p. 50.
b Ce joli bipède, dice il C. DE MAISTRE *Soirées de S. P.*
c BUFAL. *disc. pol. mor.* Firenze Lemonnier. 1851.

cato pel numero delle mutue loro relazioni mi porge dati innumerevoli per conoscere l' intento del Creatore. Studiare dunque il Creatore nelle sue opere, determinare con quale intento egli le pose in mia mano, ecco il mezzo con cui posso determinare naturalmente che sia *bene* che sia *dovere*, e formarmi giusti dettami di senso morale.

112. Ma chi mi assicura che i miei giudizii intorno all'ordine sieno conformi ai giudizii del supremo Fattore? Me ne assicura la natura stessa del mio intelletto; imperocchè che cosa è intelletto? è la natural tendenza al vero: ogni intelletto dunque ha una direzione conforme giacchè *uno* è il vero. Dunque la direzione del mio intelletto è conforme a quella dell' intelletto divino; altrimenti il mio intelletto (tendenza al vero) tenderebbe al non-vero, il che sarebbe contraddittorio. Potrà dunque traviare il mio perchè limitato, ma per natura egli è unisono col divino, nè può non essere senza snaturarsi [XXVI].

Legittima è dunque la illazione con cui dalle mie nozioni ragionevoli inferisco i decreti divini; e ripugna che l' Autor dell' universo abbia voluto ciò in che io conosco disordine. Concludo dunque che il Creatore ebbe un intento nel crear me e l' universo; che le relazioni di ordine ch' io vi scorgo manifestano questo intento alla mia ragione. Or questo intento manifestato m' impone egli una qualche obbligazione? La obbligazione è un dovere che nasce dalla necessità di un mezzo a conseguir l' ultimo fine, il sommo bene [98]; il mio fine ultimo è l' intento del Creatore [13]; non v' ha dunque per me obbligazione più stretta che di conformarmi agl' intenti suoi; anzi questi suoi divini disegni, diretti a perfezionar compiutamente il mio essere, sono il vero primo principio di ogni altra mia obbligazione. Avvertasi per altro in due modi poter io conformarmi all' intento del Creatore, o col non oppormici o col

secondario positivamente; la obbligazione considerata sotto il primo aspetto è *assoluta*, giacchè l'oppormici non mi fia mai lecito; considerata sotto il secondo aspetto è *ipotetica*, giacchè mi suppone in circostanze opportune alla esecuzione della legge [102].

113. Se facciasi alcuno a considerare maturamente questo processo della mente nel formarsi l'idea di *obbligazione*, potrà comprendere per qual motivo siasi disputato sì acremente fra i moralisti se la sanzione sia necessaria alla essenza della legge, gli uni negandola assolutamente, gli altri soverchiamente affermandola. È assurdo che la volontà umana si muova senza un bene che le serva di obbietto; dunque ogni legge ha per fine un bene la cui perdita punisce i trasgressori. Ma è assurdo ugualmente che un bene limitato necessiti *ragionevolmente* la volontà il cui obbietto è essenzialmente illimitato [31, 51]; dunque l'obbligazione della legge non nasce dal bene o dal male limitato che il legislatore umano vi appone per sanzione. La vera sanzione *obbligatoria* è dunque l'acquisto o la perdita del bene infinito; se pure può chiamarsi sanzione ciò che forma l'essenza della obbligazione epperò della legge. Hanno dunque entrambi un qualche torto: gli uni perchè derivano la obbligazione dal puro *bello* della virtù, il che se fosse, ogni atto di virtù sarebbe obbligatorio: gli altri perchè la derivano dalla sanzione temporale, il che se fosse, non si darebbe obbligazione verso un superiore privo di forza.

114. Gl' intenti di un superiore manifestati ai sudditi per obbligarli (necessitarli secondo ragione) ad operare rettamente ossia a tendere al fine universale si chiamano *leggi*. Conosco io dunque un'eterna legge del Creatore manifestata a me per mezzo dell' intelletto mio, nella considerazione della natura; questa legge sogliam chiamarla, in quanto per la ragione ella apparisce nell' uomo, *legge naturale*, ed è il fonte di ogni altra obbligazione, giacchè obbliga-

zione è *dovere secondo ragione* [98]. La ragione non mi obbliga se non ciò ch' è connesso col mio fine; tendere al mio fine è obbligazione naturale; dunque ogni dovere che mi obbliga, mi obbliga in forza della legge naturale, e da lei dee ricever forza ogni altra autorità [101 n. 3], per potermi imporre una qualche obbligazione *positiva* cioè non compresa per sè nella legge naturale. Che se mi volesse allontanare dal mio ultimo fine potrà talora *spingermi* colla violenza, ma *obbligarmi* non mai.

Dal qual discorso apparisce quanto sia stolto il divisamento del Bentham allorchè condannando queste formole *legge naturale*, *diritto naturale* egli suggerisce ai moralisti del *dovere* affine di conciliarli con quelli dell' *utilità*, che invece di ricorrere a principii astratti, apportino direttamente le ragioni di utilità per cui natura ha fatto certe leggi. « Queste ragioni, dic' egli, varranno meglio assai a persuadermi la legge che tutte le astruserie di vostre speculazioni. » Ma il povero utilitario intende assai male quello di che ragiona: conciossiachè se con queste ragioni egli pretende che si dimostri *la esistenza* delle leggi, ei non ha torto nel pretenderlo, ma solo nel supporre che non siasi fatto. Se poi pretende che quei beni particolari dalla natura voluti e che ne *dimostrano* la legge, sieno anche il *principio della obbligazione*, egli ha torto: beni limitati non possono cagionare *obbligazione* assoluta.

Or questa sembra la sua idea nelle ultime parole della sua operetta *principes de legislation*. « De tel ou tel acte résulte telle im- « pression de peine ou de plaisir. Entre deux actions opposées vou- « lez-vous savoir celle à qui la préférence est *dûe*? Decidez vous « pour celle qui promet la plns grande somme de bonheur [a]. »

---

a Oeuvres. T. 1. pag. 47 e 48. Bruxelles. Hauman 1839.

115. Risulta dal fin qui detto la vera idea di ogni legge: ella dee regolarmi guidandomi al bene, [§ prec.] dunque è *regola;* dee obbligarmi comunicandosi alla mia intelligenza [101], or questa comunicazione dicesi promulgazione; dunque la legge *dee promulgarsi;* il bene è fine di tutto l'essere non delle parti [14, 15, 16], la regola al bene deè dunque promulgarsi da chi ha cura di tutto l'essere, ossia *dal superiore* e volgersi *al bene comune* — Una giusta direzione comunicata alle ragioni dipendenti dalla ragion superiore per condurle al fine, ossia al bene del tutto — ecco la definizione della legge dedotta dalle precedenti dottrine.

116. Ma il Creatore fu egli libero nello stabilire la eterna sua legge? Il Puffendorf risponde che sì [a] e ne porta una ragione che fa poco onore alla sua perspicacia filosofica — Dio fu libero nel crear l'uomo; dunque potè assegnargli qual natura egli volle; dunque anche la legge naturale effetto della natura potè da Dio disporsi a suo talento. — Ma di grazia se Dio potè assegnar all'uomo un'altra natura, potè dunque far sì che l'uomo senza cessar di esser uomo, fosse un bue, che un animal ragionevole fosse irragionevole. Il Puffendorf ammetterebbe egli una tal dottrina? Non crederei. Potea certamente Dio creare un bue non un uomo, ma crear *l'uomo senza natura umana*, epperò esente dalle leggi della natura umana, questo è tanto assurdo quanto crear un *triangolo quadrato.*

Ma dunque dovrem porre Dio sotto la dipendenza di un altro *ente necessario*, che val quanto dire di un altro Dio? Non mancano autori che con errore opposto al precedente sembrano riconoscere fuor di Dio un'essenza delle cose da lui indipendente. « E tale era »

---

a I. N. et G. L. 1, c. 2, § 6. V. anche STAHL *Stor. della filos. del dir. trad.* da P. TORRE, tom. 1, pag. 124.

al dire dello Stahl « la *lex aeterna* che gli scolastici metteano al di « sopra di Dio. . . . Con ciò » prosiegue « si distruggeva in Dio la « libertà della determinazione, e d'altro non era più d'uopo » (affine di disfarsi della prima causa della morale) « che di considerar « la ragione come ciò che determina necessariamente Dio stesso e « il mondo. E ciò si fece affermando che la differenza del giusto e « dell'ingiusto esisterebbe sempre secondo la ragione anche quando « non esistesse Dio [a] ». Ma in verità che altro è *l' essenza* delle cose se non la connessione dei loro attributi primarii formata dalla sapienza infinita, necessario principio di ogni essere? Quando la mente creatrice determinò ab eterno di associare un raggio di sua intelligenza a quella limitata partecipazione dell' infinito suo essere vivente che noi diciamo *l'animale* [b], egli formò l'essenza dell'uomo e ravvisò nel tempo stesso nella propria sapienza le relazioni naturali che s' imponeano a questo essere dalla congiunzione di questi due principii, da questa doppia partecipazione dell'essere divino. La necessità della legge naturale dipende dunque dalla necessità dell'essere divino, il non poterla Dio cangiare dipende solo dal non potere egli smentir sè stesso.

117. Non occorre dunque ammettere altro ente necessario fuor di Dio: il fato (*fatum* detto, dal verbo *fari dire*) arbitro secondo i gentili dello stesso voler supremo altro non è che l' eterna *Parola* con cui Dio conosce sè stesso, e ab eterno dà l' essenza alle cose [c],

---

a Stahl ivi pag. 123.

b Diciam l'essere limitato partecipazione dell'infinito, non già perchè ne sia una particella, giusta il sogno de' Panteisti; ma perchè l'effetto dee necessariamente avere il suo essere nella causa da cui deriva. Ved. S. Tom. pag. 1, q. 3, art. 8, e Pederzini *Dialoghi filosofici*, Modena 1842, pag 112.

c Omnia per ipsum facta sunt, *Ioh.* — I. Qui est principium creaturae Dei. *Apoc.* 3.

create poi nel tempo dalla libera sua volontà [d]. Ogni cosa dunque dipende dall' *Ente necessario*: ma l' essenza ne dipende dall' essenza divina, l'esistenza dalla libera sua volontà. Il dire che *Dio non è libero*. perchè non può negar la propria ragione, o perchè questa ragione non può vedere l' essenza divina diversa da ciò ch' ella è realmente, è un mostrare idee molto grossolane intorno alla libertà e alla intelligenza. La libertà del non essere o dell'essere altrimenti da ciò che è, o del non conoscersi qual egli è, sarebbe in Dio un non essere Dio, ossia Ente necessario e perfettissimo.

Ma se egli non può essere altrimenti da ciò che è, ben potè da tutta l' eternità operare altrimenti da ciò che opera per la ragione altrove accennata ch' egli non ha altro fine dell' operare che la sua propria gloria; nè a conseguir questo fine è legato da alcun mezzo particolare [n. 108.]

118. Riepiloghiamo. L' umano intelletto in forza della propria natura giudica rettamente delle relazioni di ordine, epperò non discorda nei retti suoi giudizii dalla mente creatrice della quale è l' uomo una immagine. Ravvisa egli dunque nell'ordine delle creature l' intento del lor Facitore: intento che ne forma il vero bene, la vera perfezione [13]; cooperare a questo divino intento è l'unico mezzo per giugnere al bene infinito, l' unica perfezione dell' uomo che tende al suo termine [41]. L'essere un mezzo *necessario a fine necessario* è il fonte di ogni obbligazione [95 e seg.]. L'uomo dunque *si conosce obbligato* a certe azioni che egli vede necessarie al- l' intento del Creatore, perchè *si sente necessitato* a tendere verso il bene infinito, che fuor di questa via non potrebbe rinvenire; ed è

---

d Per voluntatem tuam erant et creata sunt. *Apocal.*

perciò soggetto ad una legge da Dio eternamente stabilita e nell'uomo naturalmente promulgata [114].

119. Questa cognizione della obbligazione suol dirsi *sinderesi* quando ci manifesta astrattamente la bontà o reità dell' opera; per esempio la sinderesi dice « è dovere del soldato il combattere per la patria ». Ma tal giudizio astratto non basta a concludere « io debbo »; ci vuole il giudizio concreto « questa è guerra per la patria, io son soldato ».

120. Il qual giudizio puramente empirico non è più oggetto, come ognun vede, di scienza ma di *prudenza*, vale a dire un abito formato a ben giudicare delle cose agibili; ben può per altro la scienza, presupposto questo giudizio bene o mal formato, discorrere delle conseguenze generali che ne derivano, e specialmente delle obbligazioni che la ragione c' impone.

121. Suppongasi dunque in primo luogo che io abbia giudicato con verità che « questa è guerra per la patria, e che io son soldato »; dalla general premessa che il soldato dee combattere per la patria inferirò rettamente, che *io debbo combattere per la patria*. Questo atto con cui determino il mio dovere individuale si chiama *coscienza*: ed essendone vere amendue le premesse sarà *retta* sì circa il dritto che viene espresso dalla maggiore, sì circa il fatto espresso dalla minore [XXIX].

122. All' opposto se io avessi errato nelle premesse la coscienza sarebbe *erronea*; erronea *nel dritto* se l' errore riguardasse la premessa generale, *nel fatto* se la singolare. Così lo spadaccino che sfida a duello dicendo « l' onore mi obbliga a battermi per lavarmi da questa ingiuria » esprime un giudice di coscienza *erronea* conseguenza di queste due premesse: 1.° l'onore obbliga a lavar l' ingiuria col sangue; 2.° questa è una ingiuria. La 1.° certamente è falsa ed è errore nel *dritto*; la 2.° molte volte è falsa anche essa, ed allora è errore nel fatto.

123. Se poi *dubbia* o *probabile* sarà una almeno delle premesse, *dubbia* o *probabile* nascerà la coscienza, più o meno secondo il grado di probabilità della premessa più debole; giacchè la conseguenza, secondo i dialettici, non può avere maggior forza della più debole fra le due premesse; or la coscienza altro non è che una conseguenza, come poc'anzi è detto [**121**].

Ecco in qual guisa il senso morale, ossia la naturale propensione della ragion nostra a formar giudizii pratici, partendo dalla nozione della volontà (facoltà tendente a bene intellettuale ossia illimitato) forma in prima l'idea di dovere morale principio di ogni dettame morale, poi nella sinderesi giudica dell'*obbiettivo* delle azioni; finalmente aiutato dalla prudenza lo riduce ad ordine *subbiettivo* nella coscienza dell'individuo, e ne compie il primo elemento dell'atto morale la *cognizione pratica individuale*.

NOTE
AL CAPO V.

XXIV. *In qual senso la legge di natura si conosca colla ragione.*

Lungi da noi il pensiero di asserire che la ragione dell' uomo conosca nel fatto la legge tutta di natura con le sole sue forze: mostreremo ben presto [c. 9] quanto le sia stato necessario il dono dalla rivelazione, ed appunto perchè fu necessario, le venne dal suo Fattore compartito sul primo suo spuntare, come evidentemente dimostrasi da mille dotti controversisti. — Ma a che dunque insegnarci dritto *di natura*, domanderà taluno, se a conoscerlo non può il *naturale* raziocinio arrivare? — Molti confondono queste due proposizioni: *il dritto di natura può dimostrarsi con la sola ragione — il dritto di natura si conosce con la sola ragione* — Ma in verità il divario è immenso essendo talora assai più arduo trovar le verità che dimostrarle. Conosce un geometra praticamente, sperimentalmente una verità? ci si adoprerà con la sua ragione sì costantemente che giugnerà alla perfine a trovar la via di dimostrarla. Così Archimede studiò la proporzione del diametro alla circonferenza aiutato dal suo poligono. Ma quando la verità è ignota o dubbia, quanto è difficile con la sola ragione il rinvenirla, l'assicurarla! Ogni errore ci lascia incerti, se sia errore di tesi o di raziocinio: ogni obbiezione può essere una verità o un sofisma. L'assunto adunque del filosofo non è di trovare da sè solo tutte le verità, ma di studiare quei vincoli di ragione che le rendono necessarie, e quella genesi intellettuale per cui l'una deriva dall'altra. Nel che la filosofia cattolica ha obblighi inestimabili alla rivelazione, da cui in molti articoli ella ha la certezza assoluta prima ancor di trovare la dimostrazione. Onde non solo empio ma poco filosofico è il rimprovero fatto dal Cousin alla filosofia degl'italiani di *esser ancora nei lacci della teologia* 1.

1 « Sont encore dans les liens de la théologie. *Intr. lec.* 13.

Di grazia spiegatevi, signor Cousin: intendete voi dire che i filosofi italiani tolgono dei fatti di rivelazione per principii a dimostrare le verità filosofiche? sarebbe ciò un mostrarsi o calunniatore o ignorante, e voi non siete nè l'un nè l'altro. Intendete che i filosofi italiani cattolici credono prima per fede molte di quelle verità che con la ragione poscia rendono evidenti? Questa è la condizione di tutti i cattolici incominciando da quei di Francia, anzi la condizione di tutti i filosofi che prima hanno creduto o ai sensi o all'autorità ecc., poi hanno dimostrato col raziocinio. Il vostro rimprovero non può aver dunque che due sensi: o asserir che non si può esser cattolico e filosofo insieme; ed è uno smentire quanto scriveste della filosofia scolastica 1, o asserire che si dee discredere in filosofia ciò che si crede in teologia, e questo sarebbe una *bizzarra transazione* con cui il filosofo cattolico *fingerebbe di credere per una parte ciò che negherebbe per l'altra* 2.

XXV. *Idea di causa finale.*

Farebbe ridere chi ci dicesse che gli orologi si formano a caso dalla limatura che cade di mano al fabbro mentre egli lavora: e che l'uomo se ne serve a segnar le ore, perchè in essi ha scoperta questa proprietà. Chi non vede in quelle ruote, in quella catena ecc. un disegno unico diretto ad un fine con mezzi proporzionati?

XXVI. *Sopra il Kantismo.*

Io comprendo che entro qui nel laberinto del kantismo, perchè il *soggettivo* dee senza dubbio modificar l'*oggettivo* (Ved. Villers *philos. de Kant* pag. 112 e seg.); ma mi è forza supporre sciolto già in metafisica il problema, di cui non fo qui che rammentare gli elementi. Avvertirò solo che chi volesse col Kant mettere in dubbio se l'intelletto tenda al vero obbiettivo, faria lo stesso che se ne mettesse in dubbio ogni tendenza al vero: giacchè il vero è la conformità del nostro giudizio coi gli obbietti. Il kantismo è dunque l'abolizione della filosofia. Quando si giugne a dire (pag. 301) — L'entendement ne tire pas ses lois de la nature, c'est lui qui donne des lois à la nature —, allora l'idealismo è compiuto, nè si può più sperar filosofia che spieghi la natura: ogni filosofia è ridot-

---

1 « Sa somme (di S. Tommaso) est un « des grands monumens de l'esprit humain, et comprend avec *une haute* « *métaphysique* un système entier de « morale et même de politique »; eppure S. Tommaso era cattolico (Cous. hist. de la philos. t. 1. pag. 312).

2 Un compromis bizarre ecc. (Ib. 361).

ta a spiegar l'*io*, e l'autore lo confessa più volte. È assurdo sarebbe il ragionare contro tal sistema, giacchè la prima risposta ch'egli farà ad ogni oppositore sarà di domandargli — E voi chi siete? voi siete per me un *fenomeno* subbiettivo e nulla più: i vostri argomenti sono forme della mia ragione che non mi assicurano di obbietto alcuno, sono illusioni trascendenti (pag. 329 e seg.) — Frattanto però, siccome l'A. stesso mi dice (pag. 394) che — la raison pratique étant la même chez tous les êtres raisonnables: il est donc une raison suprême qui se manifeste à tous — mi sembra poter dire altrettanto della ragione teoretica. Lo dice anzi egli stesso (pag. 407): ma soggiunge — Non può dimostrarsi — Ma perchè darmelo nel primo caso come dimostrato con quel *donc*? Se ciò è dimostrato per la ragione pratica, perchè non è ugualmente per la teoretica?

XXVII. *Se si dia possibilità eterna indipendente da Dio.*

— Ma potete voi negare che prescindendo anche dalla esistenza di Dio, il quadrato non può essere un circolo? Vi è dunque nel quadrato, indipendentemente da Dio, un principio di essere, per cui ripugna alla figura circolare —. Ma di grazia spieghiamoci: che cosa è questo *quadrato*? è una sostanza di forma quadrata? se fosse sostanza, dipenderebbe certamente da Dio principio di ogni essere; se poi ella è una forma, io domando, dove ha ella l'essere? o lo avrà *reale* in qualche sostanza, o lo avrà *ideale* in qualche intelligenza; sostanze ed intelligenze create non sono necessarie, dunque in esse non è necessario l'essere del *quadrato*. Resta dunque solo che la necessità del *quadrato* sia nelle idee eterne di Dio.

— Sì: ma da lui non dipende, perocchè Egli stesso non potea far sì che il *quadrato* fosse *rotondo*. — Ciò prova che l'essenza delle cose non dipende dalla *volontà* di Dio, ma non prova che sia assolutamente indipendente. Anzi per poco che io vi rifletta, trovo che l' *essere* del quadrato dipende necessariamente dall' *Essere* divino. In fatti quando io dico *il quadrato è non rotondo*, attribuisco al quadrato *un essere* ed essere *finito*, poichè esclude il rotondo che è pur anche egli un essere. Or l'Essere finito è quello che partecipa dell' Essere assoluto. Dunque il *quadrato* partecipa l'Essere infinito: però dipende da lui come ogni derivato dipende dal principio onde deriva.

Quindi si vede che la prima obbiezione presa in un certo senso involve un equivoco a cui certuni non pongono mente. Tal è in sostanza la difficoltà che il Prof. Stahl mette in bocca al Grozio, al Leibniz e altri [1]. *Prescindendo anche da Dio*, dicono, *il quadrato non può essere un circolo*: questo *prescindendo* può si-

[1] Stor. della fil. del Dritt. Tom. 1, pag. 123.

gnificare che l'essere di quadrato ripugna a quel di circolo, anche nella mente di chi non riguarda a Dio cagione dell'esser loro, e in questo senso la proposizione è vera, imperciocchè la nostra mente essendo per creazione somigliante alla mente divina, ripugna onninamente a congiungere questi due termini *quadro-tondo*, anche quando non pensa alla cagione dell'essere. Ma se con quel *prescindendo* si pretende che il quadrato pur quando Dio non esistesse (e questo è il senso inteso dagli oppositori *ancorchè si negasse Dio*, dice Stahl) avrebbe *da sè* un principio di *essere* per cui ripugnerebbe al rotondo, questo è 1° un ammettere oltre a Dio qualche altro essere eterno e necessario, 2.° è un realizzare delle astrazioni di nostra mente, giacchè come nota il ch. sig. Galluppi 1, che cosa è mai possibilità interna, impossibilità interna, necessità interna, se non il potere, l'impotenza, la necessità in cui una mente si trova di congiungere certi termini? Son dunque codeste astrazioni della mente; e se voi supponete per un momento che *niuna* mente esista, cesserà ogni potenza, ogni impotenza, ogni necessità. Ma siccome ripugna che cessi di esistere la Mente infinita, *per ciò* ripugna che cessi di esistere *in esso* la interna possibilità delle cose.

Dal che si vede non solamente *che* tutte le verità necessarie dipendono da Dio, ma anche *in qual modo* esse ne dipendono: si vede cioè 1.° che l' *essere* delle verità necessarie dipende dall' *Essere* divino da cui partecipano l' essere loro limitato; 2.° che la loro *attualità* eterna dipende dalla *Intelligenza* divina in cui ab eterno sussistono 2.

Erra dunque lo Storchenau quando a sostegno della contraria opinione ci reca l'esempio di un artefice creato: *Si ponamus nullum existere artificem . . . . vera manet haec propositio — non est contradictorum ut ex hoc marmore statua efficiatur.* — Erra dico, perchè l' essere della materia *marmo* e della forma *statua* non dipendono qui dall' essere e dalla mente dell' artefice, come l' essere del quadrato dipende dall' Essere divino e la sua attualità dalla Mente divina; dunque l' esempio suo nulla dimostra. Se volea renderlo meno inetto, avrebbe dovuto dire — Suppongasi che Fidia mai non sia esistito; ciò non ostante potrebbe esistere una statua di Fidia. — Si sarebbe tosto avveduto della contraddizione nei termini, poichè qui Fidia diviene ipoteticamente *causa necessaria* della forma *statua*.

---

1 Elem di Filos. c, 7, del t. III, pag. 174.

2 Ravvisò tal verità il Cousin ove disse — Une théorie de Scott et d'Occam fait reposer la morale non sur la *nature de Dieu, ce qui serait très-vrai ontologiquement*; mais sur sa volonté, ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même (*Hist. de la philos.* t. 1, pag. 224).

XXVIII. *L'uomo non ha dovere verso le bestie.*

Poetica dunque, non filosofica diremo la morale del Damiron, il quale personificando la natura e le bestie e le piante e i minerali ci mette con loro in commercio sociale, e ci obbliga a studiare i *costumi* del cane, del cavallo, del bue, dell' asino affine di *educarli* .... [Ved. nota fin. VIII.] Stranezze in verità degne di compassione anzi che di confutazione. I doveri morali che ci reggono nel buon uso delle creature sono relazioni che abbiamo o verso di noi o verso di Dio o anche talora verso altri uomini. Che se fra gli esseri irragionevoli e l'uomo passasse una relazione *morale*, per cui l'uomo avesse verso loro dei doveri morali, avrebbe pure de'dritti, ed essi avrebbero doveri e dritti verso dell'uomo; il che è tanto assurdo, quanto è assurdo l' attribuire loro intelligenza astratta e libertà. Non vi ha dunque dovere morale se non verso esseri morali. Possiam dimostrarlo anche per altra via. Ogni dovere nasce dal general principio — Fa il bene — [102]; se avessimo dovere verso le creature irragionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene; ma il loro bene è il loro fine, cioè il cooperare a servizio dell' uomo [14]; dunque il dovere verso di loro sarebbe realmente un dovere verso l' uomo. In altri termini: il padrone non ha doveri verso il servo, *considerato solo come servo;* giacchè l' esser *servo* consiste nell' essere in pro altrui; che se il padrone ha verso i servi molti doveri, gli ha non *in quanto* quelli sono *servi*, ma *in quanto* sono uomini *pari a lui*. Or le creature irragionevoli non hanno altro essere relativo all' uomo se non di servi, perchè questo è il loro fine; dunque l' uomo non ha dovere verso di esse.

Questa superiorità dell' uomo sulle bestie fu una di quelle tante tradizioni primitive che i traviamenti dell'umana ragione offuscarono in sulle prime e poi cancellarono quasi interamente fra le tenebre del mondo pagano : il quale non solo alzò fino al cielo e buoi e coccodrilli e cani e cipolle indiati, prostrando innanzi a loro fino al fango il volgo più goffo ed ignorante ; ma indusse eziandio i filosofanti più celebri a ravvisare negli esseri inferiori uomini trasformati. Di che è la metempsicosi di Pitagora e le tradizioni indiane: fra le quali il Bagavatpurana inculca l'amore dovuto non che alle persone, alle cose. Or questi errori del mondo pagano si vanno riproducendo oggigiorno a proporzione che il protestantesimo paganeggia novamente nel mondo cristiano. E leggemmo nella Gazzetta di Napoli del 5 Marzo 1845, sotto gli auspicii di un Principe di Sassonia Altemburgo eretta una società che *si propone per iscopo non soltanto d' impedire gli speciali maltrattamenti dei cavalli e delle bestie da macello, ma l' istruzione del popolo e la diffusione di questa verità* che *anche le bestie sentono dolore e che maltrattandole senza ragione si opera contro le massime della religione*. E la società progrediva sì rapida che fin dal principio del 1854 contava 80 società filiali che si erano proposto di reprimere negli uomini la durezza e l'insensibilità.

La società suddetta dispensando una quantità di opuscoli che allo scopo indicato si riferivano (dei quali noi non ricorderemo che i due di Zagler sopra i maltrattamenti delle bestie e sopra i doveri che abbiamo verso le bestie) divenne promotrice di società somiglianti in altri Stati della Germania. Fra queste sono da annoverarsi la Società nazionale del Regno d' Hannover contro i maltrattamenti delle bestie ed un' altra istituita nell' Holstein pel medesimo scopo, le quali riconoscono l' esistenza loro dall' impulso dato dalla società primitiva di questa nostra città.

Nel *Débats* 29 *Novembre* trovasi un giudizio dato in Inghilterra che condannava ad una multa un uomo che maltrattò un gatto.

Il rinomato naturalista Boris de S. Vincent scrisse un opuscolo sopra l'*istinto* e i COSTUMI degli animali; di che fu garrito dall'*Univers* (30 Agosto 1846) nel quale anno l'*Université catholique* ebbe a censurare nello stesso proposito il Michelet. D'allora in qua la medesima tenerezza filantropica più d' una volta comparve ai tribunali per difendere i *diritti* di cani, cavalli ed altri simili nostri fratelli o per lo meno nostri prossimi, come venne detto l'asino dal Michelet citato nella *Université Catholique* 2. Sér. pag. 450. Se tutte queste tenerezze si fossero ristrette ad esortarci alla compassione per le bestie, in quanto ella è bene dell'uomo che non incrudisce il proprio cuore, nulla avremmo a riprendere se non il congiungerla che fanno certuni con tanta spietatezza o almen non curanza verso gli uomini che patiscono: essendo ridicolo, se non peggio, lo spasimar di tenerezza pel cane e pel gatto mentre si lascia un'intera famiglia irlandese ammuffire nell'umido suo giaciglio peggior d'ogni canile. Ma quello che ripugna alla ragione non meno che alla umanità è l' udirsi parlare di costumi, di educazione, di diritti e di paternità fra l'uomo e le bestie. Chi così la discorre mostra per fermo di aver perduto nel fetore del suo carname ogni sentimento, non che dei religiosi suoi destini, perfino dell' altezza della dignità umana.

XXIX. *Relazione fra Prudenza e Coscienza.*

Dalla *prudenza* viene accertato il giudizio intorno alla premessa particolare e alla conseguenza che da lei in parte deriva e che forma il dettame di *coscienza*. Ognuno può dunque vedere esser noi in tal materia lontanissimi dalla opinione del ch. prof. Galluppi il quale dalle definizioni che egli dà della *coscienza* e della *prudenza* si vede astretto ad inferire una conseguenza un po' strana — *Spesso avviene che la prudenza è in contraddizione colla coscienza* 1. — La stima altissima che io professo a quel ch. autore più ancora per la sincerità dei re-

---

1 Filos. morale c. 5, §. 48, p. 217.

ligiosi suoi sentimenti che per l' ampiezza delle filosofiche sue speculazioni mi persnaderebbe che questa proposizione fossegli innavvertitamente caduta dalla penna, e che per poco che vi badasse, egli correggerebbe di buon grado codesto abbaglio, il quale se si riduca in espressione pratica, ferisce un animo di delicata onestà quale è certamente il suo. Infatti chi potrebbe sopportare di sentirsi insegnare che *in certi casi l' operare secondo coscienza è una imprudenza;* e che *la virtù della prudenza obbliga ad operare contro coscienza*? E qual è il divario tra la *prudenza* e la *furberia* se non appunto che l' una opera sotto la guida della coscienza, l'altra la contraddice o almen la disprezza?

Sono dunque persuaso che codesta proposizione non è sua; non è nè del suo cuore nè della sua coscienza; ma non ardisco assicurarmi che ella non sia del suo sistema. Avendo egli conosciuta la nozione di *dovere* come primitiva 2 epperò non avendola analizzata, non avendo in essa trovato inclusa la idea di *felicità*, ha dovuto stabilire che l' uomo ha *due ultimi fini* 3 *dovere e felicità*. Se sono *ultimi* entrambi è chiaro che non debbono subordinarsi fra loro, altrimenti uno dei due diverrebbe penultimo 4. Dunque la coscienza dovrà seguire il *dovere* senza badare alla *felicità*; la *prudenza* cercar *felicità* senza badare al *dovere*. Amendue codesti aforismi sono riprovati dalla sana filosofia non meno che dal senso comune; giacchè coscienza e prudenza essendo in un solo soggetto cui è del pari impossibile e il rinunziar all' idea di felicità e l'abolir quella del davere, i due aforismi divengono impraticabili, divengono inconciliabili.

Nella nostra teoria il fine ultimo essendo un solo cioè il Bene infinito, e da questo nascendo 1.° la idea di felicità la quale altro non è se non *il riposo di chi lo consegui;* 2.° la idea di dovere morale il quale altro non è se non la *necessità morale risultante dalla necessaria tendenza a conseguirlo* [89]; nella nostra teoria, dico, non solo la prudenza non può mai venire a tenzone colla coscienza; ma anzi ella ne forma la guida, aiutandola a determinare i mezzi per giugnere al bene, ultimo obbietto, e alla felicità ultimo riposo verso cui coscienza guida la irrequieta volontà.

---

2 §. 30, pag. 127: §. 31, pag. 133.

3 L'uomo ama per sè stessa la felicità *come fine ultimo, e come fine ultimo vuole il dovere* (§. 34, pag. 149).

4 E così avviene al ch. Autore che uscito appena dalle idee sistematiche, e tornato ai sentimenti del nobile suo cuore subordina l' *interesse* al *dovere* (§ 51, pag. 234) il che val quanto dire che il *dovere* è propriamente l'*ultimo* fine, a cui cede anche l'amor di felicità. E in verità, come sarebbe metafisicamente possibile che *due* fossero gli *ultimi* termini di un medesimo soggetto?

CAPO VI.

CONSEGUENZE DEL SENSO MORALE: RETTO E TORTO, BENE E MALE, VIRTU' E VIZIO, IMPUTAZIONE ecc.

SOMMARIO

124. *Dritto e torto* — 125. *bene e male* — 126. *virtù e vizio* — 127. *imputazione* — 128. *stima e disistima, lode e biasimo, onore e disdoro* — 129. *gloria e infamia vera o falsa* — 130. *merito.* — 131. *Verso chi si acquista merito* — 132. *si acquista anche con atti obbligatorii* — 133. *anche in riguardo a Dio; in qual modo* — 134. *premio e pena* — 135. *triplice ordine e sua reazione* — 136. *per punire e ristorare.* — 137. *Epilogo.*

I germi da noi fin ora esaminati nelle latebre del cuore umano sono il fecondo principio da cui tutte si schiudono le complicatissime forme di che si veste il mondo morale. Impeto irresistibile verso un bene che dee saziarci appieno, ci spinge ad indagarne l' oggetto che a prima vista non si presenta; l' acuto sguardo di nostra mente ce lo dimostra negli splendori di un avvenire eterno a cui tutto è ordinato il presente; ci porge ad un tempo i mezzi coi quali possiamo un dì pervenirvi ; e mostrandoci la necessità dei mezzi spinge gagliardamente la nostra libertà ad usar questi mezzi; ma mentre la spinge ne rispetta i diritti , senza adularne i traviamenti. Vediamo ora le conseguenze che scorrono da tali principii.

124. A fronte della ragione che bandisce inesorabilmente l'ordine dei mezzi al fine , la volontà che non può *naturalmente* allontanarsi dal fine, non può *ragionevolmente*, benchè libera, non volere i mezzi, epperò dee conformarsi a quelli che la ragione le presenta. Nel conformarvisi che fa ella ? ella va *dritto* al fine a che naturalmente

ella tende, epperò suol dirsi volontà *retta* o *dritta*, *dritto l' atto* ossia il *moto* [18] con cui ella vi tende. Ecco d' onde sorge in noi la prima idea di *rettitudine morale*, che riceve poi tante e sì svariate applicazioni: *il fine*, primo principio dell' ordine morale, è il fonte di ogni idea di *dritto*, siccome all' opposto il deviarne è la prima origine di ogni idea del *torto morale*; è facile il farne pruova coll' applicazione [XXX].

125. Ma ciò che conduce diritto al fine forma il bene, la perfezione di ogni essere finchè trovasi in istato di tendenza [23]: dunque operare a norma del diritto è il bene, la perfezione morale. Morale io dico, giacchè risulta dalla *libera volontà* illuminata dalla mente [v. c. 3]; all' opposto non operare a norma del dritto, anzi contro il diritto è il *male morale*, perchè ci allontana volontariamente dal fine, dal bene.

126. Notate per altro che il bene si può operare or per una attuale energica disposizione della volontà, or per una propensione da lei contratta col replicar gli atti medesimi. Ognun sa quanto possa nell' uomo questa forza dell' abito che su tutte le sue facoltà acquista sì gran predominio: egli è questo un fatto di quotidiana esperienza, e che stende sul morale non men che sul fisico la sua influenza: acquistano dall' abito e perspicacia l' intelletto e prontezza la memoria e celerità l' immaginazione e vigore le membra. Non vi è ragione per cui l' esercizio della libertà non debba acquistare egli pure maggior facilità dal ripetuto suo atteggiarsi a padroneggiare: anzi il fatto, solida base delle fisiche e delle filosofiche scienze, ci mostra quanto possa sulla volontà ancora l' assuefazione e nel male e nel bene. Questa forza e propensione che si contrae a far il bene suol nominarsi *virtù*; la propensione contraria *vizio*. *Virtù* è dunque [XXXI] una propensione a ben fare che perfeziona l' animo umano, giacchè vi forma una abituale disposizione al bene; *vizio* una propensione al male [148 e seg.].

127. E perchè questo bene forma la perfezione mia? perchè la perfezione più propriamente *mia* è quella che da me dipende, di cui io sono fra le cause seconde il vero autore. Or nell'ordine morale io sono il vero autore della direzione delle mie azioni al fine [68]. Dunque la perfezione morale è propriamente la *mia* perfezione; il male morale è il *mio* male. Questo attributo di *mio*, o in termini più generali l' attribuir che facciamo l' atto libero al soggetto che vi si determinò dichiarandonelo autore, suol dirsi *imputazione*.

128. Chi imputa a sè o ad altri un' azione morale suole accoppiarvi naturalmente la qualificazione di buona o rea, epperò la riguarda come o perfezione o imperfezione dell' operante: questo moral concetto che formasi dell' operante in vista della moralità del suo atto suol dirsi *stima* se bene, *disistima* o *disprezzo* se male di lui si giudica; le parole con cui tale giudizio si esprime, *lode o biasimo*; gli atti, *onore o disonore*. Che se cotal giudizio corra per molte bocche o acquisti pubblicità dicesi *gloria* od *infamia*.

129. Quindi apparisce qual sia la vera lode, onore, gloria secondo natura: quella cioè che esprime *veracemente* un giudizio *vero*. Che se o la lingua mentisca un giudizio che non è nella mente, o la mente giudichi retta un' azione rea, o imputi a cui non appartiene un' azione in sè retta, egli è chiaro codesta lode esser contro l' ordine naturale, anzi non esser lode se non per apparenza.

130. Un altro effetto della imputazione è il merito, imperocchè se l' atto imputato epperò volontario tende a vantaggio altrui, la idea naturale di uguaglianza porta seco per conseguenza la idea di un compenso che dee ragguagliare le partite fra chi operò e chi ricevette il vantaggio. E d' onde questa necessità di ragguaglio? dalla idea di ordine e di simmetria che presiede al morale non meno che al mondo fisico [a]. Un architetto disegna una facciata;

---

a V. GERDIL. Orig. del senso morale.

se ad un lato del portone egli mette due finestre e una sola dall' altro, ogni occhio dice che il disegno (siane di cui si vuole la colpa) è per sè imperfetto; e la cagione è la mancanza di simmetria, di proporzione, di unità. Questo principio di unità è un fatto primitivo che dobbiam ricevere dalla voce di natura, nè ammette dimostrazione ulteriore, se non in quanto egli ci manifesta l' unità di quella causa infinita da cui tutto ebbe l' essere. Applicato ad una creatura limitata egli ci dimostra dovervi essere uguaglianza tra ciò che ella dà e ciò che riceve: giacchè altrimenti non serberà quella proporzione che ella dee avere col tutto di cui fa parte, a dismisura crescendo o scemando se troppo o riceve o dà. Onde si vede agevolmente che da questo medesimo principio risulta la idea del *demerito* contro colui che opera in danno altrui.

131. Il merito poi e il demerito possono direttamente riguardare o l' individuo o la società al cui vantaggio l' azione è diretta; entrambi per altro sono sempre obbligati a chi ben fa, non potendosi operare direttamente in bene dell' individuo senza vantaggio della società, nè in bene della società senza pro degl' individui che la compongono. Entrambi viceversa sono offesi direttamente o indirettamente da chi mal fa per la contraria ragione.

132. Dalla nozione del merito spiegata finora ognun comprende che un' azione, ancorchè dovuta dall'operante, non perde il merito rispetto a quello per cui pro fu fatta, se non quando questi già ne compensò il bene colla mercede, epperò l' azione era a lui direttamente dovuta. Il servo dunque nulla meriterà dal padrone per l'opera già pagata; ma il suo zelo, la prontezza, la diligenza straordinaria avranno ragion di merito. Chi assiste un misero in caso di estrema necessità compie un dovere; ma quel misero non è per questo dispensato dall'obbligo di gratitudine.

133. Se non che dimanderà taluno, come può l' uomo meritare rispetto a Dio, cui non reca nè può recare alcun pro, e da cui tut-

to riceve quanto possiede? Rispondo: certamente il merito dell'uomo riguardo a Dio non può essere *per sè* di stretta giustizia, non dandosi fra loro uguaglianza veruna ma solo certe relazioni di somiglianza e di proporzione [a]. Presupposto per altro il decreto con cui l'uomo fu creato alla beatitudine sua naturale, se egli cammini per la via segnatagli, egli ha un diritto al fine propostogli; imperocchè e qual *via* sarebbe codesta se non tendesse alla *meta*?

D'altra parte sebbene a Dio niun intrinseco vantaggio ne torni, il ben operar dell'uomo gli accresce esternamente la gloria che egli pretese creandolo, e concorre all'ordine dell'universo di cui Dio è il reggitor supremo; e in tal senso può dirsi vantaggioso a Dio.

134. Il bene retribuito a chi ben fece suol dirsi *ricompensa*, *premio*, *mercede*, ec.; il male a chi mal fece *pena*, *gastigo*, *punizione* ec. Quindi apparisce che il *gastigo* è, non un dolore, un tormento dell'uom sensitivo, ma una reazione dell'ordine contro il disordine, e che nel mondo morale come nel fisico questa reazione conservatrice è uguale ed opposta all' azione distruttiva. La giustizia vendicativa dunque, lungi dall'essere un cieco impeto di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al *vero*, all' ordine che forma la natura stessa della umana intelligenza. Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contraria alle vere loro relazioni, epperò essendo una falsità, ripugna essenzialmente alla mente, onde essa domanda un violento ritorno all'ordine perturbato, e questa violenza è il gastigo.

135. Ma l' uomo morale, notatelo, appartiene a tre ordini diversi: *individuale*, *sociale*, *universale*. L' individuale è quello che dà unità alle varie sue facoltà subordinandole tutte in varii gradi e in varie guise alla ragione; l'ordine sociale dà unità all'essere sociale,

---

[a] V. S. Thom 1, 2. q. 114, a 1, o.

come appresso vedremo; l'universale accorda nella tendenza all'ultimo fine tutto l'operare delle creature. Ogni disordine dell' uomo dee dunque cagionare una triplice reazione ossia gastigo per parte sì del principio ordinante, sì dei soggetti ordinati. La reazione della ragione ordinante l'interno e delle facoltà a lei subordinate chiamasi *rimorso* accompagnato da *interno tumulto*; la reazione dell' autorità umana dei membri della società chiamasi *supplizio temporale* accompagnato dalla *infamia;* la reazione dell'autor supremo dell'ordine universale è un supplizio, che non ha limiti se non da lui solo, accompagnato dalle *sventure naturali*, da quei danni cioè che consieguono naturalmente il disordine, e sono una reazione delle creature membri dell'ordine universale.

136. Ma notate che il disordine non altera una relazione soltanto; essendo l'ordine un *aggregato*, tutte le alterazioni parziali influiscono sul totale. Supponete che nel sistema celeste un solo astro traviasse, ove andrebbero gli altri? quante perturbazioni soffrirebbero nel loro corso e in tutte le reciproche loro distanze ed attrazioni! quindi è che il gastigo ossia la relazione morale debb'essere tale che ristori non solo le perdite dell' ordine nell'individuo, ma in tutto l'aggregato a cui questo appartiene. E siccome uno dei danni gravissimi nell' ordine morale è l'abito reo che suol riprodurre il male; così una delle riparazioni dell'ordine è la reazione contro questa propensione per assicurarlo da ogni sconcerto futuro. Ed ecco la necessità di esemplarità nel gastigo a riparare i danni passati, e talora anche di continuazione ad impedire i futuri: ecco l'origine della pena di morte, pena *eterna*, a così spiegarmi, inflitta dalla temporale autorità a total sicurezza della società avvenire. Ma di ciò si dirà a lungo nel dritto sociale. [790 e seg.]

137. Dritto e torto, bene e male morale, ossia atto virtuoso e atto reo, virtù e vizio; imputazione a stima o a disprezzo, a lode o a

biasimo, ad onore o a disdoro, a gloria o ad infamia, a merito o a demerito, a premio o a gastigo, sono queste le azioni che successivamente si svolgono dalla applicazione del senso morale agli atti della volontà secondo che ella li volge dritto al vero suo termine o ne li travolge. Ma in qual modo li volge ella? come si determina? come può accadere che dal retto sentiero si disvii? Ecco il soggetto delle indagini che intraprendiamo intorno al secondo elemento dell' atto morale, la volontà.

NOTE

AL CAPO VI.

XXX. *Sopra la voce* Diritto.

Così per esempio *dritto naturale*, *civile*, *ecclesiastico* ecc. è il complesso di quelle leggi che *dritto* ci guidano al fine della natura, della società politica, della religiosa ecc.; *dritto giuridico* è quella facoltà di operare, cui niuno può opporsi senza deviare dal dovere, dal *dritto* ordine ecc. I latini diceano *ius* il dritto a *iubendo*, perchè non si può comandare se non ciò che è retto; essi davano un nome più pratico e materiale, noi un nome più teorico e spirituale; essi lo deducevano dall' effetto, noi dalla causa: essi appoggiandolo sul comando dell'uomo preludevano nel mondo pagano a quella legalità vagheggiata dai pagani moderni, i quali concedendo all'autorità politica l'onnipotenza morale, pretendono che ogni legge si dee obbedire: *iubetur*; *ergo ius est*. I cattolici all'opposto movendo dalla *rettitudine* intrinseca dell' atto riconoscono giusta la legge quando comanda cosa *intrinsecamente* retta e invertono la proposizione pagana dicendo: *ius est*, *ergo iuberi potest:* ovvero negativamente: *iustum non est*, *ergo non iubetur*.

XXXI. *Sopra la virtù contro il Soave.*

Singolare è in verità la opinione del Soave [1] che fa consistere la virtù nell'abito di fare azioni buone non comandate o superiori al dovere. È in 1.° luogo

---

[1] Etica, pag. 2, sez. III.

singolare perchè escluderà dal catalogo delle virtù la fede, la speranza, la carità, le quali certamente hanno per loro obbietto un dovere. Nè vale il rispondere esser codeste virtù di un ordine soprannaturale; perocchè oltre che si trovano anche nel naturale, dovendo l' uomo anche naturalmente e credere e sperare e amar Dio, inetta è quella analisi delle idee che vuol considerarne la natura limitandola ad un solo ordine, mentre l' uso le adatta anche ad altri. Egli è questo non analizzare le idee comuni, ma affibbiare altrui le proprie; maniera agevolissima di determinare il valore, ma insieme ingannevole a pervertimento di ogni giudizio.

Singolare in 2.° luogo perchè esclude dal catalogo delle virtù la *giustizia*, la *pudicizia* ecc. In verità qual è l' orecchio avvezzo al linguaggio volgare che non sentasi ferire da codesta dottrina?

Singolare in 3.° luogo perchè annoverando al catalogo delle virtù l' atto di chi salva la patria, di un sovrano che forma la felicità dei suoi popoli, sembra supporre che codeste azioni sieno di sopererogazione.

Singolare in 4.° luogo perchè ascrive a lode di virtù a Bacone, al Cartesio, al Locke, al Galileo, al Newton l' averci illuminati coi loro scritti. In verità se collo scrivere trattati di ottica, di attrazione (e fosse pur delle spiegazioni dell'Apocalisse) si ottien lode di uom virtuoso, la virtù non esige tutta quella forza di animo di che l'autore ci parla, nè mai v' ebbe al mondo tanta virtù quanta è a' dì nostri, mentre tanta è smania d' insegnare altrui colle stampe.

CAPO VII.

TENDENZE RISULTANTI DALLA APPRENSIONE, OSSIA VOLONTÀ, PASSIONI, ABITI.

SOMMARIO

138. *La cognizione è principio indicante la direzione della forza.* — 139. *Alla cognizione dee corrispondere la tendenza.* — 140. *Nell'uomo doppia è la cognizione e però la tendenza* — 141. *questa doppia operazione è contemporanea.* — 142 *Passioni; loro definizione* — 143. *distinte dalla volontà* — 144. *l'uomo è uno* — 145. *uno il suo operare* — 146. *e ciò per via di subordinazione o di coordinazione* — 147. *le passioni debbono dipendere dalla ragione* — 148. 1°. *perchè sensi e volontà sono di fatto dipendenti* — 149. 2°. *perchè la ragione è di natura più atta a reggere* — 150. 3°. *perchè è costitutivo specifico dell'uomo.* — 151. *Le passioni crescono forza all'operare dell'uomo* — 152. *dunque debbonsi adoperare a proporzione dell'intento* — 153. *la volontà le muove colla immaginazione del bene a cui tendono.* — 154. *Parallelo delle facoltà apprensive colle espansive* — 155. *le passioni stanno alla volontà come l'immaginazione alla ragione* — 156 *disordine delle passioni, indizio di corruzione natia.* — 157. *Divisione delle passioni di propensione ed avversione* — 158. *delle passioni primitive di propensione in amore, brama, e gioia* — 159. *di quelle di avversione in odio, abborrimento, tristezza* — 160. *passioni di reazioni ossia passioni che nascono dalla difficoltà del bene* — 161. *speranza, disperazione, audacia, timore, sdegno* — 162. *loro relazione colle passioni primitive.* — 163. *Distinzione delle passioni secondo la cognizione* — 164. *appetiti ossia passioni brutali* — 165. *passioni ragionevoli* — 166. *passioni miste.* — 167. *Epilogo del già detto: procedimento all'atto volontario.* — 168. *L'abito, terzo principio di impulso alla volontà* — 169. *l'abito è un sussidio delle forze determinatrici* — 170. *epperò tanto più abito quanto più indeterminato il soggetto* — 171. *la volontà è causa morale degli abiti* — 172. *paragone dell'abito colla memoria ec.* — 173. *Epilogo. Analisi completa dell'abito, e sua definizione.* — 174. *Divisione degli abiti morali virtù e vizio* — 175. *la virtù è perfezione della volontà* — 176. *sua definizione* — 177. *divisione principale.*

138. Quel natural composto di ragione e di senso che forma la cognizione umana presa in tutta la concreta sua estensione altro

non è nei disegni del Creatore [12] se non un principio di determinazione annesso alla indeterminata tendenza di sua natura affinchè ne dirizzi il corso verso quell'obbiettoche dalla infinita Sapienza le venne proposto a conseguire, e si conformi così agli intenti del suo Fattore non con impeto cieco e necessario, come un turbine o nn sasso, ma con coscienza della sua operazione partecipatale a somiglianza dell'atto infinito che è Dio medesimo. Ragione e senso sono dunque una operazione incompleta tendente ad imprimere direzione determinata alle facoltà con cui l'uom dee tendere liberamente al fine prescrittogli dall'autore di sua natura; come atto incompleto è quello del piloto che studia sulla bussola per volgere il timone e per determinare la direzione di quella forza che trasporta il suo naviglio.

139. Le facoltà che chiamammo *espansive* [43] ossia di tendenza sono il complemento delle *apprensive;* e come son di due specie le apprensive così debbono essere le espansive alle prime corrispondenti [11].

140. Apprende il senso un obbietto limitato di natura, di spazio, di tempo; a questo dunque tenderà il moto corrispondente dell'uom sensitivo. La ragione apprende il suo obbietto sotto aspetto illimitato; a questo tenderà dunque la volontà, tendenza espansiva dell'animo ragionevole.

141. Ma poiche non può la ragione, come i metafisici osservano, contemplare il suo obbietto senza valersi di quelle immagini sensibili di che la fantasia lo riveste, non potrà del pari tendere al proprio la volontà senza imprimere qualche scossa nelle fibre sensitive corrispondenti alle immagini della fantasia. E viceversa, essendo per lo più la sensazione eccitamento dell' intelligenza, sarà la tendenza sensibile per lo più eccitamento della volontà. Così se una storica narrazione vi rappresenti all' intelletto un' azione eroica d'uom generoso, l' immaginazione ve ne dipinge gli atteggiamenti

e le fattezze, e mentre la volontà approva quel bene e si affeziona all'eroe, anche una soave commozione della sensibilità giugnerà talvolta a dipingervisi nel volto e a farvi stillar qualche lagrima.

142. Questa gagliarda commozione sensibile che per l'immaginazione s'ingenera nell'uom fisico suol dirsi *passione*; ed è, come può vedersi, dagli atti della volontà totalmente distinta, benchè contemporanea e connaturale; distinta perchè diverso è il principio, diversa la meta, diverso il soggetto immediato e incompleto della facoltà; principio della volontà è la intelligenza, delle passioni la sensazione o l'immaginazione; meta della volontà è il bene in generale, delle passioni *un* bene particolare; soggetto della volontà è l'uomo in quanto ragionevole, delle passioni in quanto è sensitivo in questo o quell'organo.

143. Onde avviene che può l'uomo colla volontà dissentir dalla passione; il che non accaderebbe se nel semplicissimo essere spirituale tutti si compissero gli atti dell'uom morale secondo le dottrine cartesiane [a], nè vi fosse distinzione fra il soggetto della sensibilità e quello della ragione. Questa forza superiore capace di riflettere sopra le proprie operazioni, di paragonarle coi loro effetti, d'inferirne il futuro, questa forza, io dico, trova in quell'organismo cui, senza niuna sua libera determinazione anzi senza pur saperne il come ella informa ed avviva, certe leggi fisiche, chimiche, fisiologiche indipendenti dalla propria volontà, le quali alla presenza di certi obbietti risvegliano tendenze corrispondenti nei varii organi; ma appunto l'organismo è cosa da lei diversa, benchè formi con lei naturalmente un sol tutto che *uomo* si dice.

144. Ma se l'uomo opera con doppio principio sarà dunque, direte, non un essere ma due; e così appunto la pensò Platone quan-

---

a De Maistre *des Sacrifices* (al fine delle *Soirées de s. Pétersbourg*).

do fece consistere l' uomo tutto quanto nell' animo. Se non che la voce di natura più convincente di ogni sofisma altamente protesta contro codesta dottrina, nè v' ha persona assennata che non attribuisca a sè il corpo non men che l' anima. E chi potrebbe udir senza ridere un platonico che coerente ai suoi principii dicesse al suo servitore non più — pettinatemi, vestitemi — ma — pettinate il mio corpo, vestite il mio corpo? La voce dunque di natura ci assicura di nostra unità malgrado de' sofismi platonici, i quali ben provano la distinziono dei componenti, ma non la loro divisione. Quindi è che i metafisici asseunati, quelli cioè che dai fatti deducono la lor filosofia, non dalla lor filosofia i fatti, cercarono nell' uomo una ragion di unità che congiungesse in un esser solo i due distinti principii, e la trovarono in quell' atto perenne e necessario per cui l' anima comunica alla materia naturalmente la vita e il senso [XXXII].

145. Presupposte queste dottrine metafisiche, chiaro apparisce *uno* naturalmente esser l' uomo. Che se egli è *uno*, *uno* esser dee il suo operare naturale, poichè l' operare altro non è che un atteggiamento dell' essere. Or un essere atteggiato naturalmente in due maniere ripugna, giacchè ciò che è naturale è costante sempre ed invariabile; i due atteggiamenti sarebbero dunquo contemporanei in un solo soggetto, epperò contraddittorii. O convien dunque dire che l'uomo non è *uno*, o concedere che *uno* è l'operar suo naturale.

146. Intanto per altro due sono gl' impulsi parziali che lo spingono, volontà e passione; or non possono i due ridursi all' unità se non per via di subordinazione o fra di loro o ad un terzo; dee dunque esistere una legge naturale di subordinazione o di coordinazione per le varie facoltà dell' uomo. Ecco la necessaria conseguenza della unità che nell' umano composto si ravvisa.

147. Ma qual è questa legge? chi dee precedere o seguire? chi comandare od obbedire? Basta la più superficiale analisi dell' atto

umano per dimostrarci che l' uomo esterno non è se non uno stromento a pro dell' interno sì nel trasmettergli le notizie del mondo materiale, sì nel riportarvi ed eseguirvi i comandi della volontà. Ne danno ampia dimostrazione i metafisici e i fisiologi.

148. Non è meno evidente la dipendenza naturale [a] della volontà dalla ragione da cui ella riceve l' obbietto della sua tendenza, libera o necessaria che sia, e le norme colle quali può sperare di giugnervi; l' abbiam veduto poc' anzi. Or l' ordine di fatto ci mostra l' ordine di dritto, poichè ci mostra l' intento del Creatore [113]. Dee dunque la volontà obbedire alla ragione e la tendenza sensitiva, ossia la passione, dipendere dalla ragionevole, non la ragionevole dalla sensitiva.

149. Lo stesso risultamento potremmo ottenere dal considerare la diversità delle due cognizioni; essendo la ragionevole tanto più atta a reggere, quanto più perspicace a penetrar col guardo nella durata di ogni tempo, quanto più ampia ad abbracciare nella sua generalità l' immensa varietà degli oggetti.

150. Lo stesso dal considerare la ragione come essenzial principio della natura umana; poichè dovendo l'operazione corrispondere all' essere [29] da cui dipende, un essere ragionevole dovrà produrre azione ragionevole allorchè egli opera nella specifica sua qua-

---

a Chiamo *naturale* la dipendenza della volontà dalla ragione in quanto al *potere* operare non già in quanto al *dovere*. Alla volontà è per operare necessario un obbietto; questo obbietto può conoscersi solo coll' aiuto della ragione, dunque la volontà *non può* operare se non con dipendenza dalla ragione. Ma, udito il consiglio di ragione, ben può determinarsi pel torto, dunque ella non dee *necessariamente* ma *liberamente* ossia *moralmente* dipendere. Altra è dunque la dipendenza della volontà, altra quella del corpo: questo dipende da schiavo, quella da suddita; questo serve propriamente per vantaggio dello spirito, quella obbedisce per suo proprio vantaggio.

lità d' uomo [a] e produce l'atto *umano*. La superiorità di fatto, la nobiltà dell'essere, l' influenza specifica di nostra ragione le danno dunque il dritto di governare ogni atto dell' uomo; epperò ordinata sarà la volontà quando si varrà di sua libertà per guidar le azioni sulle vie segnatele dalla ragione, e in lei dalla sapienza infinita di cui ella promulga naturalmente gli eterni decreti [112].

151. Ma se questo è il dovere della volontà a che serve nell'uomo l' eccitamento delle passioni? Il fatto ci mostra ogni dì che le passioni essendo coll' uom fisico più strettamente congiunte, danno all' operare umano un orgasmo, una veemenza che raddoppia nell' uomo le forze fisiche e talora perfin le morali. Che prodigi non produce ad ogni tratto un impeto or di furore or di orgoglio or di amore? Se tanto cresce nell' uomo per le passioni il vigore, chiaramente si vede con quanto suo pro possa porle in giuoco la volontà allor quando un oggetto d' importanza reale richieda celerità e forza non ordinaria. Un naturale *apatico* privo di questo mezzo, non oprerebbe, per così spiegarmi, se non a mezz' uomo; ove un animo che sa a tempo e ragionevolmente risentirsi, potrà far portenti.

152. Quindi si vede che la passione è un mezzo di operare con maggior energia; or la ragione vuole, che l' energia dell' atto sia proporzionata e alla importanza e alla difficoltà dell' intento, dunque secondo ragione debbono le passioni dalla volontà adoprarsi a proporzione dell' intento, e il privarsi di questo mezzo sì efficace di esecuzione coll' apatia degli stoici o dei contemplativi del paganesimo indiano o egizio sarebbe un mutilare le forze della umana natura.

---

a V. Gerdil: *L'homme sous l'empire de la loi* P. I. C. 1.

153. Ma in qual modo la volontà potrà dare a questi suoi ministri o scemare l'impulso lor proprio? Se la passione nasce dalla immagine più o meno viva che il senso o la memoria producono nella fantasia [142]; se altro non è se non la tendenza risultante dall'apprensione sensibile; egli è evidente che la volontà non muove per sè le passioni immediatamente, ma le muove (è questo un fatto di sperienza psicologica) coll'avvivar le immagini di quel ben sensibile a cui esse naturalmente si portano. Un vendicativo, per esempio, cova perpetuamente nell'animo l'immagine dell'offesa e della vendetta, e così ravviva in sè perpetuamente quella sete furibonda del sangue nemico che tempo o timore o prudenza potrebbero estinguere. Togliete all'ira tal pascolo, e cesserà a poco a poco la passione, ancorchè rimanesse nella volontà la risoluzione di vendicarsi.

154. Dal fin qui detto apparisce la costante analogia che passa fra le facoltà *apprensive* e le *espansive*, ma sempre in ordine inverso, siccome appunto richiede la lor diversa direzione. L'*apprensione*, indirizzata ad introdurre nell'uomo le cognizioni necessarie a determinarsi, principiasi dagli obbietti esterni negli organi apprensivi, da questi concentrasi nell'*io* della coscienza, ripetesi nella immaginazione, ove l'intelletto colla facoltà di astrarre generalizza e spiritualizza le nozioni presentategli dai sensi e dalla immaginazione, e colla facoltà di ragionare ne giudica e rappresenta all'uomo operante il bene e i mezzi di conseguirlo.

155. Qui comincia la tendenza, espansiva con ordine inverso dall'interno all'esterno: e prima la volontà abbraccia colla sua libertà (corrispondente alla ragione) [74] il bene e i mezzi propostile; poi colle passioni corrispondenti alla immaginazione propaga nel fisico la tendenza a quel bene, a quei mezzi; finalmente cogli organi esecutivi giugne agli obbietti esterni, termine immediato della umana operazione [72].

156. Ma questo bell' ordine, con cui le facoltà umane vengono ad armonizzarsi si perfettamente sotto la dipendenza della intelligenza, è egli poi costantemente osservato? Certo che no: il fatto ci presenta tutto di l' umana volontà non più regolatrice ma schiava della passione: perocchè questa alla vista dell' obbietto esterno appena giunto a dipingersi nell' immaginazione già comincia a suscitarsi e mette in moto gli organi prima che la ragione abbialo giudicato o buono o reo; e la debole volontà mal ferma all' assalto, cede malgrado de' richiami della ragione, e consente ad abbracciar come suo proprio quell' obbietto che è bene solo della passione, epperò bene falso [7]. Or egli è chiaro che questo operare è disordinato, poichè si opposto al naturale andamento di nostre facoltà [n. prec.]; epperò le passioni formano in tal caso la deformità e la debolezza dell' uom morale, come il loro ordine ne perfeziona l' essere e ne invigorisce le forze. Ed ecco d' onde alcuni degli antichi filosofi presero ragione di sospettare la corruzione originale di nostra natura (che dalla rivelazione noi conosciam chiaramente); non potendo altrimenti comprendere come congiungasi nell' uomo colla ragionevole approvazione naturale dell' ordine pratico la somma inchinevolezza che egli sente a trasgredirlo. Eppure chi 'l crederebbe? mentre quelli ne rimasero persuasi dalla sola ragione, vi sono fra i moderni cui neppur la luce di nostra Fede non basta a persuaderneli. Ma di ciò i teologi.

Abbiam data una idea della natura delle passioni, del lor principio, del loro ordine naturale, del loro disordine e del fonte da cui principalmente derivasi. Diamo ora una idea delle ramificazioni in cui può suddividersi quest' impeto dell' uom sensitivo.

157. Quella commozione che diciam passione nasce dalla *natura* cioè dall' impulso che impresse il Creatore ad ogni essere verso lo scopo a cui lo destinava e in cui ciascun essere trova perfezione e quiete, perchè vi ritrova il bene proprio di sua natura (Cap. 1).

Ogni passione è dunque nel suo principio tendenza ad un bene. Ciò non ostante siccome chi tende al bene si allontana dal male può la passione medesima cangiar aspetto secondo i due termini a cui la paragoniamo, divenendo *amore* [a], *desiderio*, *diletto* ecc., se riguardasi in quanto ella tende al bene, *odio*, *orrore*, *tristezza* ecc. se riguardasi in quanto rifugge dal male. Da questi due termini dee dunque primieramente ripetersi una chiara e adequata classificazione delle passioni.

158. Ma il tendere può considerarsi nel suo principio, nel progresso, nel termine: tre dunque saranno necessariamente le passioni principali sì nel tendere al bene come nel fuggir dal male. Dalla rappresentazione di un bene, il quale essendo connaturale alla facoltà tosto vi s' insinua, la investe e l'attrae; nasce immediatamente un principio di moto per cui portata sentesi da natural propensione a ricercar realmente ciò di che già abbraccia l' immagine. Questa attrazione sensibile, che inclina al bene conosciuto prima che attualmente vi si corra, dicesi *amore* o *compiacimento* sensibile. Ma per poco che duri tale impressione, determina ben presto il moto con cui la facoltà tende ad afferrare quel bene, e questo moto suol

---

a Con tal vocabolo sogliam nominare due atti diversissimi, l'atto della volontà ragionevole e l'atto della passione sensibile. Sarebbe forse desiderabile che il linguaggio filosofico distinguesse più chiaramente gli effetti della volontà dalle passioni della sensibilità. Ma è sì intimo il legame fra l' uomo ragionevole e l'uom sensitivo che una tal distinzione può anzi desiderarsi che sperarsi. Intanto se non vogliam dipartirci dal linguaggio volgare (del quale, lo confesso, io sono in filosofia tenacissimo, poichè raro è che abbandonando il parlar comune non si tradisca anche, almeno in qualche conseguenza più delicata, il senso e il pensar comune) intanto, dico, è necessario dare all'*amor sensibile* il nome stesso con cui esprimiamo il più nobile degli affetti ragionevoli; gli aggiunti di *sensibile* ovvero di *passione* o simili basteranno perchè il savio lettore non confonda l' uno con l' altro.

dirsi *bramosia* , *desiderio* ecc. Che se ella giugne a possederlo , e soddisfatta nella sua brama vi si quieta , questa quiete vien detta *gioia*, *gaudio*, *allegrezza* (Cap. 1).

159. Ma se invece del bene si appresenti ad una facoltà qualunque il male, cioè la privazione di quel bene a cui ella tende, il primo impulso sarà un *disgusto*, un *dispiacimento*, un *odio* che spinge a fuggirne; alla fuga all' *abborrimento* succederà il gaudio se si riesce ad evitarlo, perchè evitare un male egli è un vero bene; ma se non ostante il fuggirne vi si incolga, e abbandonato il pensier di fuggire si rimanga in una quiete violenta, contraria cioè alla natural propensione , questa tormentosa quiete si dice *tristezza* , *dolore* , *tedio* ecc.

160. Or supponete che all' animo, mentre corre al bene o fugge dal male, una difficoltà si presenti nell' ottener il primo, o nell' evitar il secondo , egli è chiaro che di nuove forze egli abbisogna a superarlo; e lo sforzo con cui egli vi si adopera imprime alla passione un nuovo carattere che dee modificare quelle fra le passioni anzidette, che o tendono o rifuggono.

161. Se nel tendere al bene col *desiderio* adopra sforzo contro la difficoltà vedendo possibile il superarla, egli è mosso da *speranza*; se vedendola insuperabile ristà, malgrado dell' impulso di sue brame, è oppresso dalla *disperazione*. All' opposto se l' avversione al male futuro vada congiunta con grave difficoltà ad evitarlo il cadimento della passione che soccombe al male si dice *timore*; la reazione della passione che confida di vincere si chiama *audacia* : se raggiunta dal male temuto ella continui la resistenza, questo sforzo di reazione trasforma il dolore in *ira* ossia *collera* , *sdegno* , *vendetta* , *rabbia* ecc.

162. Dal che apparisce che queste passioni destinate dalla natura a contrastar contro la difficoltà, altro non sono che modificazioni di qualcuna delle precedenti , cioè *speranza* e *disperazione* sono modi

del *desiderio* in quanto esso sorpreso dalla difficoltà o s' innoltra verso il bene sospirato o s' arretra; *audacia* e *timore*, modi dello *abborrimento* in quanto o affronta il mal temuto o si ritrae; *ira* o *vendetta* modo della *tristezza* in quanto continua a lottare contro un male che più non può fuggirsi perchè già incolto.

163. Oltre la difficoltà nell' ottener l' intento anche la natura della cognizione umana suol recare alla passione dell' uomo modificazioni importanti. Perocchè dotato di ragione egli non limita le sue passioni a quel bene cui il senso da per sè solo lo spinge ; ma combinando l' elemento sensibile colla forza illimitata dell' intelletto dà all' obbietto delle passioni una grandezza ed estensione che non avrebbero dal senso.

164. Quindi nasce una essenzial differenza fra le passioni , delle quali alcune più propriamente sogliono dirsi *appetiti*, e sono quelle che destinate alla conservazione della parte animalesca sono limitate al senso e proprie ancor dei bruti ; queste soddisfatte s' acquetano e si riproducono poi periodicamente quando l' organo da cui dipendono torna ad eccitarsi.

165. Altre ritengono il nome di *passioni* e sono quelle che nascono dalla vista di un bene accessibile soltanto alla ragione ; come le passioni dell' ambizione, della gloria ecc., e queste partecipando in qualche modo quella immensità che è propria dell' intelligenza dalla cui cognizione ricevono il pascolo, non trovano appagamento che mai le quieti, anzi crescono coll' acquisto del loro obbietto. « *Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit* ».

166. Siccome poi la ragione domina il senso e ne ha coscienza , così avviene che anche le soddisfazioni degli appetiti possono divenir obbietto di brama illimitata, e ciò avviene principalmente quando l' obbietto lor non come mezzo, ma s' abbraccia dalla ragione come fine, onde non si cerca la soddisfazione per acquetar lo stimolo, ma piuttosto si cerca di eccitar lo stimolo per aver la soddi-

sfazione. Tale era l' abbrutimento della ragione in quei Romani che dopo un lauto convito liberavano con un vomitivo il loro stomaco, per riaver la soddisfazione di mangiare [XXXIII]. Riguardate in ragiono della percezione da cui dipendono, le passioni dividonsi dunque in tre classi cioè: passioni animalesche, intellettuali e miste. Molte altre suddivisioni potremmo additare, ma basta: è d' uopo ristringere a termini giusti la sterminata materia.

167. Esaminammo finora due degli elementi che influir possono nel movimento, ancorchè libero, della volontà: *il bene di ordine*, obbietto presentatole dalla intelligenza contemplatrice del vero, e il *bene sensibile* presentatole dall' intelligenza medesima come appagamento di qualche particolare inclinazione. Vedemmo in qual ordine dovrebbe tutto procedere l' atto umano a norma di perfetta ragione: l' uom *fisico* prepara al *sensitivo* mediante le funzioni vitali organi capaci: l' uom *sensitivo* mediante la sensazione prepara all' *intelligente* la materia de' suoi giudizii; l' uomo intelligente prepara al *libero* la materia di sue determinazioni; la libera volontà o rimette immediatamente in moto l' uom *fisico* colla forza motrice dei muscoli volontarii; o, se abbisogni di forza e celerità più attiva, aggiugne alla locomozione volontaria l' energia naturale delle *passioni* facendo che la immaginazione presenti loro più vivamente l' esca di quel bene che può allettarle.

168. Ma per poco che altri sia uso a meditare sopra i fatti psicologici ben potrà avvedersi che altri elementi ancora si debbono rinvenire del muoversi che fa la libera volontà; perocchè sotto la medesima azione del bene ragionevole presentato dalla mente e colla medesima fermezza di libera volontà si sperimenta in varii tempi gran diversità or di conato, or di facilità a produrre certe azioni o a resistere alle attrattive di certe passioni; nè uomo ignora la forza dell' *abito* che porta ad operare talvolta con tanta facilità e prontezza che senza pur avvedersene si compie un atto difficilissimo o per la

complicazione o per l' arduità, ove ogni altro benchè volenteroso fallirebbe e si ritrarrebbe smarrito [a]. Or questa nuova forza dell' uomo morale d' onde nasce? come si forma? è ella propria a lui esclusivamente?... queste e simili quistioni si offrono naturalmente a chi brama investigar seriamente il laberinto del cuor umano e determinarne la moralità.

169. Sogliam dire proverbialmente esser l'abito una seconda natura; questa iperbole che ha il suo vero, come tutti gli aforismi volgari, distingue chiaramente *natura* da *abito;* e in vero quegli esseri in cui la natura determina [10] da sè stessa ogni loro operazione sono incapaci di abito, nè dice veruno che il sasso si *avvezzi* a cadere o il fuoco a bruciare. Ma appena comincia nella natura di un essere a trovarsi la possibilità di cangiare l' accidentale direzione di sue operazioni, l'abito comparisce a facilitarne l'esecuzione. Non nell' uomo soltanto, ma nel bruto e per fin nelle piante scorgesi qualche indizio di abito, poichè trapiantate si avvezzano al clima, al nutrimento, alla esposizione diversa.

170. Quindi si comprende esser l'abito un supplemento alla forza determinatrice che ne facilita i movimenti; e siccome la forza determinatrice interna in niun' altra creatura visibile è si perfetta e padrona di sè come nell' uomo, così nell' uomo più propriamente risplende in tutto suo vigore la forza dell' abito. Le creature irragionevoli in tanto se ne dimostrano più sensibilmente dotate in quanto dalla ragione umana vengono a quegli atti determinate di cui per loro istinto sono capaci si, ma non naturalmente operatrici.

---

a Io non comprendo come abbia potuto dimenticare questo fra i principii attivi dell' uomo lo Stewart nei suoi saggi di morale (P. 2, Cap. 1, Sez. 1) ove tanti ne enumera che potrebbono rendersi d'assai più semplici.

171. Per la ragione medesima l' uom fisico non è propriamente padrone dei *suoi abiti* se non in quanto opera congiunto all' uomo morale: l'*avvezzarsi* al moto, al canto, al numero, alla fatica ecc. nasce dalla ragione e dalla volontà, e la volontà è per conseguenza principio de' movimenti abituali, sebbene in ciascuno di essi non influisca immediatamente ed attualmente [a], e se l'uomo si riducesse allo stato solo di animale perdendo la ragione, verrebbe a perdere nell'atto stesso la capacità di *abituarsi da sè*, nè più contrarrebbe abiti se non in forza della determinata inclinazione naturale, mossa in lui variamente giusta la varietà delle circostanze esterne ed interne. Queste circostanze sarebbero dunque, una colla natural propensione, il principio determinante dell' abito; ma nè le prime nè la seconda non otterrebber l'effetto di determinarlo a questa o a quella forma, se non esistesse nella natura stessa la *capacità di abituarsi* ossia l' impulso determinabile.

172. Or questo impulso che spinge a reiterare gli atti già più volte replicati, che cosa è egli mai? Non veggo che possa l' analisi razionale portarci più oltre: egli è dunque una proprietà primitiva di cui tutti i principii indeterminati ed attivi del nostro operare sono stati dotati dal Creatore. Questa proprietà considerata nella mente e nella immaginazione prende il nome or di *scienza* or di *memoria*, nella volontà e nelle passioni di *abito morale*, nella forza motrice e nell' organismo di *agilità, destrezza* ecc.: ed è una immediata conseguenza della natura formata in noi per mano del Creatore.

Tale è, dicemmo, l' analisi *razionale* dell' abito nella quale ci costringe naturalmente il nostro soggetto. Che se dovessimo ormare

---

a Questo potere di abituarsi induce obbligazione morale importantissima rispetto alla stampa, alla pubblica decenza ecc. V. *Esame Crit.* tom. I, Cap. VI, pag. 422 e segg.

i fisiologi la cui scienza tanto importa per ben comprendere tutte le leggi antropologiche, ampia materia ci somministrerebbe il Buchez: il quale ragionando fisiologicamente dell'organismo nervoso, mostra in qual modo, ad agevolare in esso gli effetti dell'abito concorra la legge di circolazione e di nutrizione con cui gli organi medesimi si vanno viepiù svolgendo e rinforzando, secondo che con atti replicati vengono esercitati. « Allorchè, dice egli in sentenza, sia nell' uomo effetto di volontà o di educazione, sia negli animali effetto d' istruzione o di circostanze esterne, un punto del sistema nervoso va soggetto a perdite più rapide e frequenti, più rapida ed abbondante vi si forma la circolazione; d'onde nutrizione più attiva e svolgimento nervoso più considerevole si nel *neurilema* si nella *neurosità*: d' onde suscettività più viva, innervazione più grande, effetto più durevole nel fenomeno e per ultimo predominio sugli organi che ne dipendono [a] »: i quali fenomeni prendono il nome di *abiti*. Così il dotto fisiologo; le cui osservazioni abbiam qui voluto accennare per dare un' idea dei grandi vantaggi che alla spiegazione dei fenomeni psicologici potrebbe recare uno studio serio e sincero delle dottrine fisiologiche. Torniamo al soggetto principale.

173. Questa proprietà, questo impulso diretto dalla ragione, adoperato dalla volontà, eccitato dagli atti, produce in noi la facilità di operare connaturalmente epperò prontamente; e siccome col giugnere al termine delle naturali tendenze [18] va congiunto un qualche appagamento, l'oprar per abito reca d'ordinario anche un certo piacere che viepiù lo rinforza. Capacità di abituarsi, ecco la base; ragione, volontà, atti replicati, ecco le cause [b]; facilità, prontezza,

---

a *Traité complet de philosophie* tom. 3, par. 12, pag. 272 e segg.

b Egli è chiaro che uscendo dall'ordine di pura natura potrebbe il Creatore formare di sua mano questa costante inclinazione al bene senza la ripetizione

piacere, ecco gli effetti dell' abito morale; inclinazione costante a riprodurre atti non necessarii per natura, eccone la nozione.

174. Dal che apparisce l'abito non essere una particolare facoltà, ma una proprietà di tutte le facoltà indeterminate; e come delle altre così della volontà, cui rende facili e piacevoli gli atti che ella ripete. Or siccome la volontà può oprar bene o male, così l' abito può essere buono o reo: il buono dicesi *virtù*, il reo *vizio*.

175. Vedemmo già [41] la volontà esser quella facoltà da cui la perfezione umana precisamente dipende; or alla volontà (tendenza al bene presentato dalla mente) una mente retta [19] presenta qual bene solo il bene onesto; la volontà dunque dovria tendere sempre al bene onesto, nella qual tendenza consiste la sua perfezione [37]. Ma la virtù è appunto la costante inclinazione a riprodurre atti onesti [174]; la virtù è dunque la perfezione della volontà nel suo stato di tendenza; l'atto virtuoso poi ne compie totalmente la perfezione quanto ella può compiersi in questa vita. All' opposto il *vizio* e l' atto vizioso per ragioni somiglianti ne cagionano la perversione, la deformità.

176. La virtù potrà dunque definirsi — una perfezione della volontà che la inclina costantemente a riprodurre atti onesti; il vizio — una imperfezione della volontà che la inclina costantemente a riprodurre atti rei. — Dal che apparisce non uno ma molti atti esser lo indizio della virtù o del vizio; nè potersi l'uomo dir virtuoso o vizioso per uno o due atti di virtù o di vizio.

177. Siccome poi questi *abiti* non possono formarsi se non in quelle facoltà morali che per esser di loro natura indeterminate,

---

degli atti: e così la fede c'insegna accader nel battesimo. Ma in ordine di pura natura il fatto ci dimostra gli abiti ingenerarsi dagli atti e per lo più dagli atti ripetuti.

sono capaci di un principio di inclinazione avventizia che ne faciliti gli atti [169], egli è evidente dover le virtù e i vizii dominare su tutto l'uomo interno per tutto indirizzarlo allo scopo che ragion gli prescrive. Onde senso morale, volontà libera, passioni primitive, passioni secondarie, tutti in somma gli elementi dell'uomo morale dovran risentire la forza dell' abito, e formarsi a virtù o a vizio. La retta inclinazione dell' uomo intorno ai giudizii del senso morale suol dirsi *prudenza;* intorno alle determinazioni della volontà tendente all'ordine *giustizia;* intorno alle passioni che lo portano al bene sensibile *temperanza;* intorno alle passioni di reazione contro gli ostacoli *fortezza; imprudenza, ingiustizia, intemperanza, codardia* i loro contrarii. Ognun comprende l' immenso lavoro che avrei per le mani se prendessi a suddividere in ragione dei loro oggetti, dei loro mezzi ecc. questa generalissima divisione dedotta dal *soggettivo.* Qui dunque mi arresto, pago di aver accennati con leggerissimo schizzo i precipui elementi della tendenza con cui il cuore umano si porta ad operare; ne daremo ulteriori dichiarazioni trattando del debito che ha ciascun uomo di perfezionare sè medesimo [280].

NOTE
AL CAPO VII.

XXXII. *Sopra l' unità dell' uomo.*

Senza parlare degli Aristotelici, carattere della cui dottrina è appunto questa unità, citiamo qui solo alcuni celebri fisiologi moderni, che *dal fatto* vitale trassero questa dottrina.

« On a considéré l'âme comme essentiellement distincte du corps dans toutes « ses opérations, on les a isolés de la manière la plus absolue; tandis qu'il fallait « considérer leur union comme un fait primitif inexplicable ecc. ... Il faut voir « l'homme tel qu' il est d'après les faits et dans l' exercice des fonctions sensi- « tives, intellectuelles et morales. L' homme est un corps vivant..... pénétré en « quelque sorte par un principe sentant et pensant, faisant *une même chose un « même être* avec lui, soumis à des lois communes ec. (BÉRAAN *Doctrine des rapports* § 394) » — De Sauvages crede indispensabile a spiegare le operazioni della fibra vivente o il supporre un motore ignoto, o il ricorrere alla influenza dell'animo ... Il nostro proprio senso (diceva egli col profondo matematico napolitano Borelli) ci dimostra che il principio del moto negli animali è l'anima ecc. (TOMMASINI *Fisiol.* t. 1, pag. 80). Whytt non seppe prescindere dall' influenza dell'animo nei movimenti della fibra viva, e cercò ... di provare dipendenti da questo principio senziente anche i movimenti involontarii e fisici degli animali. Non altrimenti il ch. Felice Fontana ecc. (Ib. pag. 82, e segg.) « Comme l'âme « est active dans tout le corps, on conçoit sans peine que les actions nécessaires « ou involontaires dépendent d'elle — Les actions volontaires ..... s' exécutent « avec conscience ... la somme de ces fonctions vitales fait naître l'idée de per-

« sonnalité ecc. Platner ap. Sprengel Hist. de la Méd. t. V. pag. 266, il quale soggiugne: Tant d'efforts inapperçus de l'âme, tant d'effets des passions sur le « corps confondent celui qui veut abandonner à la Métaphysique les affections « morales: *on est contraint d'admettre entre la psychologie empirique et l'histoire « du corps humain une liaison* plus intime, qu'entre cette dernière et la méca- « nique ou la chimie (Ib. pag. 269). Grimaud *n'odmit que un seul et même prin- « cipe intelligent* simple et pour la vie et pour la pensée; il le considera comme « appliqué à mouvoir la matière et à lui donner ses propriétés ecc. » (DUMAS *Physiol.* t. I, pag. 151. V. ROMANO. *Scienzo dell' uomo interiore*).

XXXIII. *Sopra l'epicureismo del Gioia.*

Analoga alla costoro brutalità è la teoria del Gioia intorno alla felicità, di cui parlammo nella nota VIII. Egli biasima il sistema di coloro che coll' abituarsi a certe privazioni, diminuiti i bisogni, si credono meno dipendenti epperò più felici. — Il dolore risultante dai bisogni non soddisfatti gl'indusse a distruggere tutti i bisogni .... In vece di consigliare astinenza generale dalle cose, consigliamo aumento generale delle facoltà necessarie per conseguirle ... Notate che avea detto poc'anzi : « Soddisfacendo un bisogno non solo si fa cessare il dolore che l' accompagna, ma si produce anche un piacere. Così chi mangia non solo si libera dalla sensazione dolorosa della fame, ma gusta il sapore delle vivande e si procura una sensazione di ben essere che si diffonde per tutta la macchina. » E prima: « Il tempo che dura la sensazione si chiama momento felice, il bene è la somma dei momenti felici. » Se dunque l' uomo dee tendere al bene, quei Romani avean ragione di procurarsi frequente il sapor delle vivande e la sensazione di ben-essere (Ved. GIOIA *Filosofia* P. III, c. I, pag. 194 e seg.)

CAPO VIII.

MORALITÀ DEGLI ATTI UMANI.

SOMMARIO

178. *Epilogo del passato: nozione della moralità* — 179. *moralità obbiettiva e subbiettiva* — 180. *obbiettivamente buona o rea.* — 181. *Azioni perfette e nell'obbietto e nella esecuzione* — 182. *azioni imperfette per disordine involontario* — 183. *azioni positivamente malvage* — 184. *di reità o leggera o grave* — 185. *per sè riparabile e irreparabile.* — 186. *Azioni obbiettivamente indifferenti* — 187. *subbiettivamente vengono a determinarsi* — 188. 1.° *dalle proprietà naturali dell' obbietto morale* — 189. 2.° *da qualche secondo fine dell'agente* — 190. 3.° *da proprietà accidentali dell'obbietto morale.* — 191. *Una sola delle tre relazioni violata rende reo tutto l' atto* — 192. *Dee considerarsi la moralità non solo nell'atto, ma nei suoi principii* — 193. Volontà. *L'abito e la passione ne crescono l'impeto* — 194. *ma possono diminuire la libertà* — 195. *se son voluti non la scemano* — 196. *crescono in tal caso la ragione o di male o di bene* — 197. *Errore assurdo di Puffendorf sopra le azioni per timore* — 198. *nella violenza l'atto esterno non è volontario nè libero* — 199. *il timore può toglier la colpa contro leggi positive* — 200. Cognizione. *Come influisca nella moralità* — 201. *se erra involontariamente, lascia sussistere la rettitudine della volontà* — 202. *se volontariamente, l'azione è rea.* — 203. *Varii gradi di tal colpa.* — 204. *Conclusione.*

178. *Senso morale* che traducendo in linguaggio pratico la definizione della volontà, ne forma il primo principio morale; indagando la natural tendenza degli atti determina l'intento a cui li diresse il Creatore, e così ne qualifica la moralità obbiettiva o generica; individuando le circostanze tutte forma il dettame pratico dell' umano operare; *Volontà* che portasi al bene offertole dall' intelletto or per forza soltanto della libera sua determinazione, or aiutata dalla forza dell' abito, or sollecitata dalle attrattive della

passione: ecco gli elementi d' onde spunta l' umano operare. Ma la *libertà* quella forza quasi divina per cui gli atti divengono in certa guisa creazione dell'uomo, fa sì che egli possa con pieno arbitrio o drizzarli allo scopo a cui furono dal Creatore destinati, o a diverso anzi contrario termine. Quindi nasce la moralità dell'atto, buona se asseconda, *mala* se contraddice l' intento del Supremo Fattore; potrà dunque la moralità definirsi la *direzione data dalla volontà ai liberi atti dell' uomo*, ovvero *la relazione degli atti umani col loro fine naturale.*

179. Questa direzione può considerarsi e obbiettivamente ossia nel materiale suo termine, e subbiettivamente ossia nelle disposizioni con cui l' umana volontà la intraprende; vale a dire, si può mettere in problema 1.° se tale azione sia per sè conforme all' intento del Creatore, epperò capace di formare la perfezione dell'agente. 2.° Se il tale agente conformisi alle mire del Creatore nel far quell'azione, epperò se valga a mezzo di perfezione. I due problemi sono, come ognun vede, fra loro diversissimi: pel primo, la perfezione dell' atto ridonda nell'agente, pel secondo, la perfezione dell'agente ridonda nell'atto [XXXIV]; il primo riguarda le azioni nella generalità, il secondo nella loro individuazione. Incominciamo dall'obbiettivo.

180. Le azioni che dall' uomo si ponno fare sono elleno per sè tutte conformi all'intento di chi lo creò? No certamente; noi conosciamo il Creatore aver certi intenti [108] e questi intenti non conseguirsi se non con certi mezzi determinati, l'adoperarli essere dunque obbligazione naturale, epperò obbligazione il non operare in contrario. Conosciam dunque certe azioni obbiettivamente buone o ree, prescindendo dall'uomo che opera. Così riverire i parenti è per sè bene, odiarli male.

181. Or d' onde è la bontà delle prime? dalla intera conformità che hanno coll'intento del Creatore, e dall'ordine di esecuzione cui

inclinano naturalmente la volontà che le compie. Così il contemplare la grandezza divina nelle bellezze dell' amenità campestre è azione per *sè* perfetta, perciocchè e l' atto per sè è conforme all'intento con cui egli formò lo spettacolo della campagna; e l' ordine con cui le facoltà nostre eseguiscono questa azione, non si diparte naturalmente da quello che all' atto umano vien prescritto dal supremo Artefice [167]. Potrà l'umana malizia o turbar quest'ordine o volger l' azione a mal fine; ma il disordine in tal caso è nel soggetto non nell'atto materiale, il quale non ha per sè tal violenza in muovere le passioni che possa indurle a ribellare contro la ragione.

182. All' opposto vi ha di certe azioni colle quali va necessariamente congiunto tale allettamento, che la ragione nel regolarle appena sarà mai interamente libera dall' incantesimo delle passioni, ancorchè per altro ella sappia valorosamente infrenarle. Questa specie di azioni incitando naturalmente la volontà a spostarsi [a] dal Bene onesto per aderire al sensibile tende *per sè* a renderla meno perfetta [41]; sono esse dunque azioni *per sè* meno perfette, ancorchè per altro oneste anzi pur doverose. Tali sono generalmente quelle che assecondano gli appetiti e le passioni più gagliarde; onde è che presso tutte le nazioni sempre si è osservata una certa maggiore stima di qnegli stati in cui l' uomo comparisce più libero dai legami anche involontarii di tali commozioni [XXXV].

183. Se poi l'adesione al bene sensibile sia non già l'effetto conseguente, ma il vero obbietto finale dell' azione medesima; allora egli è evideute, che l'azione è rea positivamente, perchè essenzialmente opposta alla natura della volontà [31]. L'affamato che siede a desco non può non provare saporose le vivande sebbene vi cerchi solo il sostentamento; ma il ghiotto che, già satollo, continua a mangiare,

---

a V. Miceli *Dritto di Nat.* I, 3.

non più sostentamento, ma cerca solo il diletto e in questo si ferma colla volontà. Se non che questa stessa libera adesione al bene limitato può esser varia, potendo o distorre totalmente dal Bene infinito, o solo ritardare la natural tendenza.

184. Il primo disordine è distruzione totale della rettitudine la quale dipende dalla direzione al vero fine [124]; il secondo lascia sussistere un principio di ordine retto e nella mente che conosce e nella volontà che brama, benchè imperfettamente, il vero bene. Così in chi fura l'altrui la voglia di arricchire distrugge l' amor dell'ordine; il furto è dunque *per sè* male grave, ma in chi ritiene tenacemente il proprio, la voglia di arricchire non distrugge *per sè* l'amor dell' ordine; la tenacità non è dunque per sè colpa grave, e può stare colla brama sincera del vero bene. Di che apparisce quanto sieno imperfette le idee che di moralità e di perfezione si forma il prof. Pasq. Mancini, il quale trova nell'uomo il *dovere della massima partecipazione del bene assoluto;* epperò non vede che *vi abbia gradazione tra il parteciparne* e non parteciparne. « Non vi può essere, dice, fra i doveri morali alcuna maggiore o minore importanza, nè vi può essere gradazione d' intensità nella pratica di « ciascun dovere, perchè non può concepirsi perfezione al di là di « far servire il dovere di fine a sè stesso, e al di qua di questo sommo grado non trovansi interamente adempiuta la obbligazione « morale » *(Lettera al Mamiani pag. LXIV.)* Non intendiamo come uomo in senno possa in tal guisa opporsi alla coscienza del genere umano, il quale in ogni tempo e in ogni gente riconobbe la possibilità di maggiore o minor perfezione degli atti morali. Il gergo trascendentale di quel *dovere che è fine a sè* stesso ha portato per conseguenza codesta stranezza degli atti tutti ugualmente perfetti. Se invece avesse considerato il dovere quale impulso morale obbligante ad un atto verso un obbietto, avrebbe compreso che il *dovere* non è un assoluto senza differenze specifiche: che può esi-

gere maggiore o minor conato, affezionare ad un oggetto più o meno sublime e produrre così maggiore o minor perfezione; nella quale chi non raggiunge il supremo grado, non per questo cade tosto nell'infimo, perdendo ogni tendenza al debito fine.

185. Questa brama ancor viva di giugnere al vero obbietto di nostra felicità è nella vita morale quello appunto che la vitalità riparatrice nella vita animale, e la adesione ai primi principii nell'intellettuale. Togliete alla mente l'appoggio dei primi assiomi, sarà impossibile correggerne gli errori; togliete al corpo la forza vitale, sarà inabile alla reazione contro gli agenti distruttivi dell'organismo. Or questo stesso accadrà se la volontà, perduta la vera idea del proprio obbietto, cerchi la sua felicità non più nell'Infinito, ma nel bene limitato: il fine retto, principio di tutto l'ordine pratico, darebbe norma ai mezzi; il fine sbagliato travierà la volontà ancor nella scelta dei mezzi: nè avrà più rimedio finchè la mente non cangi il suo giudizio, poichè la volontà *non può* non volere la felicità. Dal che si vede che tanto è più grave la reità di un'azione quanto ella suppone essere maggiore 1.° il traviamento della volontà dal vero obbietto della natural sua tendenza, 2.° l'adesione ad un obbietto non suo. Il totale allontanamento dall'obbietto costituisce in tutte le gravi colpe un elemento costante ed universale di reità, la cui pena è la privazione di quel bene infinito a cui rinunzia il colpevole: l'adesione al bene falso costituisce una diversità specifica tra le colpe anche gravi; e trova il suo castigo in quel tormento sensibile che il disordinato appetito dei falsi beni variamente produce a strazio del colpevole.

186. Ma le azioni considerate nel loro obbiettivo sono elleno sempre o buone o ree? non vi sono atti indifferenti che non rivestano *per sè* uno dei due caratteri? il quesito equivale a quest'altro: Le azioni dell'uomo hanno elleno per sè tutte quante una sì stretta e necessaria relazione coll'obbietto di sua felicità e coll'in-

tento del Creatore nel sistema dell' universo, che sempre debba risultarne o un positivo bene o un mal positivo *nell' ordine di ragione*? Nell' ordine di ragione, io dico, perocchè la volontà umana operando per sua natura nella sfera del ragionevole [30] il bene e il male dee dunque riguardarsi da lei sotto questo aspetto [25 e seg.] in quanto cioè le vien presentato dalla ragione nei molti fini immediati pei quali ella giugne all' ultimo termine di sua tendenza. Or moltissime sono le azioni in cui la ragione non discerne una direzione *per sè* determinata, perchè destinate dalla natura a servir di stromento alla libera volontà. Queste azioni avranno dunque una moralità indeterminata finchè non hanno un obbietto stabilito nell' ordine di ragione. Si armano, corrono, feriscono e il cacciatore che insegue lecitamente la sua preda, e il sicario che ferisce scelleratamente la sua vittima. Le azioni dell' *armarsi, correre, ferire* non hanno dunque *per sè* una moralità determinata.

187 Non per questo dobbiam inferire col Burlamacchi, che codeste azioni ridotte al concreto serbino la medesima indifferenza. Indifferente è senza dubbio il mobile a muoversi verso oriente o verso occidente e può il fisico ragionare del moto senza determinare la direzione; ma venga di grazia, a far l' esperienza, per esempio, della parabola descritta dal proiettile: potrà egli lanciarlo senza dare al colpo una direzione determinata? Facciam l'applicazione della dottrina fisica al morale: ogni atto è [23] un moto: ogni atto umano è moto della volontà; la volontà non può muoversi verso il nulla; ha dunque per iscopo un bene determinato; questo bene o è onesto o no: se è onesto è conforme alla ragione [20] e l' azione sarà buona [24], se non è onesto l'azione sarà rea. Dunque tanto è impossibile che una particolare azione deliberata sia indifferente, quanto è impossbile deliberare del nulla, ossia deliberare senza aver un intento sopra il qual si deliberi [XXXIV], quanto impossibile che questo intento si presenti *praticamente* alla ragione senza che

ella o lo approvi o lo disapprovi. *Praticamente*, io dissi, perchè *in astratto* già abbiam conceduto esser molte le azioni che la mente non caratterizza; ma *praticamente* sempre ella dovrà giudicare — è *lecito*, o *non è lecito*, — qui non vi ha mezzo. Se è lecito, e *perchè lecito* vien abbracciato dalla volontà; questa vi tende dunque in quanto è ordinato; tender all' ordine è atto buono giacchè l' atto vien qualificato dall' obbietto suo proprio; dunque non è indifferente. Onde non debbono confondersi queste due proposizioni; ogni atto concreto è buono o cattivo, ogni atto concreto è obbligatorio o illecito. Nella prima non si dà mezzo, e nella seconda il mezzo è il *lecito*.

188. Ed eccoci dalla materia stessa portati a considerare non più l' obbiettivo degli atti morali ma il subbiettivo; e già si è veduto che sotto questo aspetto ogni atto morale dee vestir un carattere di *buono* o *di reo*. Questo carattere verrà naturalmente deteterminato 1.° dalle proprietà *morali* dell' obbietto [25, 26] da quelle cioè che nell' ordine di ragione presentano una convenienza o disconvenienza. Così l'atto del furto consiste non nel *prendere*, ma nel prender l' *altrui;* togliete all' obbietto questa proprietà *altrui* e la ragione più non vi scorgerà ombra di sconvenienza.

189. Ma la disconvenienza è ella sempre nell'oggetto? La disconvenienza è una sproporzione morale; la sproporzione può essere in tutte le relazioni: or le relazioni morali possono nascere o nell' estremo dell' atto o nell' interno della volontà: nella volontà quando ella riferisce l' atto non solo all' intento che gli è proprio, ma ulteriormente ad un secondo fine dipendente dalla volontà stessa e non dalla natura dell' atto. Così l' intento naturale dell' usura è aver l'*altrui* denaro; ma un usuraio vendicativo potrà cercar nell' usura un mezzo di pagar un sicario; questo *secondo fine* è fine dell'usuraio nell'usura: è relazione formata nella mente non nata dall'atto.

190. Altre relazioni all' opposto nascono dall' esterno senza che possa la volontà formarle a suo talento. Il ladro, per esempio, che ruba un calice ha per fine di guadagnar quell' argento non suo, e di violare però le relazioni di giustizia verso gli uomini; ma quell' argento è dedicato al culto divino, non può dunque la volontà del ladro non violar insieme le relazioni di religione verso Dio, posto che ella ha stabilito il furto di quel calice.

191. Quando la volontà prevalendosi delle forze di sua libertà, imprime ai suoi atti quella direzione che essi debbono avere per non violare in alcuna parte le giuste proporzioni segnate dalla ragione a tutte le loro relazioni morali, allora ella *opera bene;* ma se una sola di tali proporzioni venga violata, chi non vede che ella non cammina *dritto* al suo *scopo*, al bene *convenevole?* [20] Una linea obliqua anche solo in un punto cessa di poter dirsi retta; così una azione che dalla retta sua direzione in un sol punto diverga [124]. Quindi il noto adagio dei moralisti scolastici: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

192. Ma questa azione *storta*, questo male morale è il prodotto della intelligente e libera volontà, poichè dalla *volontà*, *intelligenza*, *libertà*, nasce la *moralità* [178]. Noi finora abbiam considerata questa moralità e nel suo oggetto e nel suo soggetto, supponendo perfettamente attivi tutti i principii della moralità. Il fatto per altro ci insegna molti essere nell'ordine morale come nel fisico gli effetti alla cui produzione, venendo meno certune di quelle forze che vi dovriano cooperare, vengono essi a rimanere più o meno imperfetti. Però a voler di un atto morale portar retto giudizio non basta aver determinata la vera sua direzione, ma conviene coll' analisi inoltrarsi alla parte più intima facendo una specie d'anatomia dei principii da cui egli nacque e delle lor proporzioni reciproche.

193. Qual è il principio per cui l'atto è produzione dell' uomo? la volontà. Dunque quanto la volontà è più animata nel tendere,

tanto è maggior l'effetto di moralità da lei prodotto. Or la volontà viene animata ad operare sì dagli abiti che ella formò, sì dalle passioni che sotto lei si scuotono e s' infiammano [cap. 7].

194. Se dunque ella è mala per passione o per abito, sarà al male più proclive che se vi si portasse per una fredda e passeggera determinazione. Ma col crescere della propensione cresce ella la libertà dell'operare? certo che no. Eppure la libertà è essa pure elemento necessario dell'atto morale; dunque la passione e l'abito potrebbero non aumentare la colpa, benchè aumentino la inclinazione al male; se scemino frattanto la libertà.

195. Se non che e la passione e l'abito dipendono in gran parte [147 e 171] dalla precedente risoluzione della volontà che si gittò nelle loro catene in tempo in cui era quasi pienamente signora del proprio operare e che continua pur tuttavia ad allacciarvisi anche quando sarebbe minore l'impulso or della passione or dell' abito. Sotto questo aspetto tanto è più rea la volontà quanto che incatenando sè stessa ella consentì a tutte le ree conseguenze che nascono da tale cattività.

196. Abito e passioni volontariamente eccitati crescono dunque il trasporto al male senza scemare la libertà, e rendono per conseguenza più rea l'azione. E per l'opposto se al bene si volgano, renderanno il bene migliore inchinandovi più efficacemente la volontà per una sua libera determinazione precedente.

197. Ciò che si disse della forza delle passioni a scemar la libertà può con certe proporzioni applicarsi e alle passioni di propensione e a quelle di avversione, potendo queste e quelle incitarci al mal morale, le prime colla lusinga del ben sensibile, coll'orrore del mal sensibile le seconde. Ma se scemano alcun poco la pienezza di nostra libertà, non per questo può dirsi che la distruggano interamente (tranne certi casi di delirio) epperò nostre sono ancor sotto la loro influenza le azioni perchè volontarie e più o meno libere; nè può

senza meraviglia udirsi il Puffendorf che, aggiugnendo la contraddizione all'errore, ci dice prima [a] l'azione fatta per timore non doversi imputare, perchè non è di chi la fa, ma di chi la impone; e poco appresso c' insegna esservi casi in cui dobbiam esser fermi a fronte di qualsivoglia minaccia. Se in questi casi dobbiam superare il timore, dunque possiamo; se possiamo l'atto è nostro, se nostro in questo caso, fu nostro anche nel primo, ed imputabile a noi, benchè in parte scusabile; sì perchè *men libero*, sì perchè *men voluto* di quegli atti a cui niun timore ci spinge.

198. Non così nella violenza che trascina fisicamente il corpo colà onde la volontà rifugge; questo atto esterno essendo positivamente contrario e alla volontà da cui partono, e alla libertà con cui si accoppiano tutti gli atti umani, è chiaro esser atto di chi fa, non di chi soffre la violenza; la simiglianza dunque per cui Puffendorf li paragona coi precedenti non si trova se non nel caso in cui alla violenza ceda spontanea la volontà e concorra positivamente al delitto. Nel qual caso per quella parte che positivamente ella influisce, ella rendesi rea, come si fa rea cedendo al timore che a *mal morale* la sospinge.

199. L'inganno del Puffendorf potè forse nascer da ciò che le *leggi positive* cessano talor di obbligare quando e il timore è grave, e il bene comune che esse pretendono non è tale che esiga si sopporti qualunque danno privato, anzichè violarle; e l'atto non involge disprezzo dell'autorità. In tali circostanze la volontà che cede al timore non sarà rea; ma perchè? forse perchè l'atto non è suo? mai no: suo è l'atto, come sarebbe in difetto ancor delle circostanze indicate, ma non è reo, perchè l'oggetto non è *naturalmente* cattivo e il legislatore che lo vietò, non potè ragionevolmente vietarlo in

---

a I. N. et G. lib. I, c. 8. - et de off. hom. et Civ. l. I, c. 1, pag. 24.

circostanze sì scabrose. Ma quando trattasi di oggetto naturalmente cattivo [112 e seg.] non potendosi supporre che Dio nol vieti, il timore, qualor non giunga a delirio, non può togliere la malizia ma solo scemarla: in quanto cioè la volontà che mal opera sol per timore, ha al male minor propensione di quella che liberamente e per sua elezione spontanea vi tende.

200. Esaminammo finora il principio immediato delle azioni umane, la libera volontà; ma la volontà non tende se non a ciò che ella conosce; l' intelligenza dunque, remoto principio dell' umano operare, potrà influir non poco nella lor moralità; vediamone il come, e per ben comprenderlo rammentiamoci che ogni atto libero [71] racchiude una serie successiva di atti parziali in cui, premessa la prima nozione dell'intelletto, si avvicendano poi gli atti di lui con quelli della volontà per modo che in essi, ad eccezione del primo, la dipendenza delle due facoltà è reciproca. L' intelletto dunque sebbene è necessario nel primo suo atto, viene a partecipare nei susseguenti la libertà della volontà da cui egli è mosso. In due modi potrà egli dunque influire nella moralità dell' atto, vale a dire, o quand'opera per sua propria necessità o quando per libera elezione della volontà.

201. Se per difetto naturale *non volontario* egli o non rappresenta il bene (ignoranza) o rappresenta per vero bene il falso (errore) la volontà o non potrà muoversi o si dovrà muovere verso un falso bene appreso per vero. Or la volontà che tende al bene presentatole dalla ragione cammina nell' ordine naturale; dunque in tal caso ella non pecca moralmente, benchè materialmente trasvii.

202. Ma se l'ignoranza o l'errore dipendano dal mancare alcuno di quegli atti secondarii in cui l'intelletto dovea dalla volontà ricevere l'impulso, allora egli è chiaro che il vizio della mente fu elezione di volontà, e però egli è *moralmente* colpevole, più o meno

secondo che la volontà influì in questo vizio e nelle sue conseguenze dalla mente prevedute, epperò dalla volontà *prevolute*.

203. Quindi è che se volle l'ignoranza per amor della colpa che ne prevedea (ignoranza *affettata*) sarà rea assai più gravemente che se avesse voluto l'ignoranza solo per evitar la fatica di apprendere (ignoranza *crassa*); perocchè nel primo caso ella tende al male direttamente, nel secondo indirettamente. E avvertasi che intendiamo qui sotto nome di *ignoranza* sì la abituale, sì anche la sola attual mancanza di cognizione, che suol dirsi *inavvertenza*, giacchè nell'atto ella equivale alla prima.

204. Dal fin qui detto si fa chiaro abbastanza ciò che al fine del sesto capo abbiam proposto [137]: in qual modo la umana volontà drizzi gli atti esterni o interni alla felicità per cui fu creata, in qual modo e per quali cagioni ne li distolga. La natural sua tendenza la porta al bene onesto ogni qual volta ella sia libera dagli incanti delle passioni e dalle attrattive del ben limitato e sensibile. Allora invigorita dalla forza della consuetudine, ella suol determinarsi al bene onesto, animando lo esterno suo operare col brio delle ordinate passioni. Ma se una sua immaginazione disordinatamente vivace dia impulso a queste prima che la volontà abbia uditi i placidi consigli di ragione, accadrà bene spesso che pervertito l'impero della volontà sull'esercizio della ragione medesima la adopri soltanto a servizio delle passioni, facendo sì che ella attribuisca ai loro obbietti una ampiezza immaginaria perchè possano servire di momentaneo pascolo alle immense brame del cuor umano, e volgendo poi tutta la capacità dell'ingegno a trovare il mezzo di ottenere l'intento. In questo disordine di cercar l'infinito nel finito sta riposta la ragione di male morale il quale però cresce a proporzione che la volontà, dilungandosi dal sommo, aderisce al bene limitato.

NOTE
AL CAPO VIII.

XXXIV. *Azioni indifferenti in astratto e non in concreto.*

Strana cosa in vero che il Burlamacchi non abbia veduto in tal distinzione di problemi se non una metafisicheria degli scolastici (*V. Dr. not.* pag. 1, c. 11, § 9). Ma più strana ne è la confutazione: — Una azione in astratto non è, dice, se non un *ente di ragione;* se dunque vi sono azioni indifferenti, come è indubitabile, debbono essere indifferenti in concreto. — Che vale appunto come se dicesse — l'uomo in astratto non è che un ente di ragione; se dunque l'uomo è indifferente all'essere or bianco or nero, or grande or nano, come è indubitabile, ei debb' essere indifferente in concreto; — il che come ognun vede è una ridicolezza non che una falsità. O il Burlamacchi pretende abbracciare uno stretto empirismo ed abolire affatto ogni realità delle idee universali, e in tal caso è impossibile filosofare con lui; o egli ammette nelle idee universali un qualche dritto alla contemplazione del filosofo, e in tal caso dovrà ammettere in queste idee una certa indeterminazione che cessa quando vengono ridotte al concreto. Così sebbene egli è indifferente all' uomo considerato in generale l' esser grande o nano, nero o bianco: pure al momento che io voglio determinar un individuo, debbo assegnargli e statura e colore determinato. Dunque anche le azioni p. es. il sedere, il passeggiare possono avere in astratto una cotale indeterminazione che poi si determini quando vengono ridotte al concreto nell' ordine morale, ove nulla può operarsi senza un fine determinato.

Distinguasi dunque attentamente l' ordine morale teoretico dal pratico, l'astratto dal concreto. È egli conforme all'intento del Creatore che si obbedisca al padre? ecco il problema teoretico. È egli conforme all' intento del Creatore

che *in quest'atto* io obbedisca al padre? ecco il problema pratico diverso, tanto dal teoretico, che può talvolta esigere soluzione contraria.

XXXV. *Sopra la perfezione morale.*

È nota la stima che fecero i Romani delle loro Vestali per la verginità, gl'Indiani dei loro ginnosofisti per la lor povertà, i Cinesi dei loro Bonzi ecc. E generalmente parlando, sembra impossibile che un cuor ben fatto non dia a certe azioni la prèferenza sopra certe altre, benchè le une e le altre oneste anzi obbligatorie, quando nelle une veggasi dominar naturalmente la ragione, nelle altre il senso. L'affamato che mangia adempie un dovere, come il pietoso che fa la limosina: pure l'approvazione del senso morale è più pel secondo che pel primo; potrà il secondo divenir obbietto di ammirazione, il primo non mai.

Quindi è che presso tutti i popoli quando si volle attribuire ad un essere celeste un nascimento terreno, la verginità della madre (fosse concetto spontaneo dell'uomo, fosse reminiscenza di antiche tradizioni) fu per lo più condizione necessaria per sublimarne il nascimento. E senza parlare degl' Israeliti e loro attinenti, gl' Indiani presso Williams Iones, *dichiarano che quando un Dio degnasi di visitare in tal guisa il mondo s'incarna nel seno di una Vergine*, e però Boudha fu dalla vergine Maia concetto per via *d'intelletto e di volontà verginali*. E *Sommonacodom*, sospiro dell'Universo presso i Siamesi vien concepito da una vergine per influsso del raggio solare. Così al Thibet, alla Cina, al Giappone dicesi nato il loro *Scácka*, il loro *Fò*. — Tracce di maternità verginale si trovano presso gli Egizii, nella loro Iside vergine, il culto della quale trapassò eziandio fra i Druidi nelle Gallie. Perfino in America sulle sponde del lago Zaraias il Muratori ricorda come venerata una madre vergine nel cristianesimo felice: e Peruviani e Messicani ed altri popoli veneravano la verginità al par dei Romani nelle loro Vestali e dei Germani nella loro Velleda 1. Una tal venerazione sia che si riguardi come spontanea, o come tradizionale, sempre è una valida prova di natural sentimento, specialmente quando riflettasi alla difficoltà della virtù di continenza per sè medesima e alla apparente irragionevolezza del rinunziare a propagare una famiglia e a formar cittadini alla società.

---

1 V. *Annales de phil. Not.* tom. 7, pag. 103 e seg. anno 1833.

CAPO IX.

DOVERI: E PRIMA VERSO DIO.

SOMMARIO

205. *D'onde si conoscano i doveri* — 206. *Ogni dovere morale è fra enti morali* — 207. *Tre ordini di doveri* — 208. *i doveri verso Dio anteriori a tutti* 209. — *e logicamente perchè* Causa *e moralmente perchè è* Fine — 210. *consistono nel* voler *riconoscere questa essenzial dipendenza* — 211. *Primo precetto di religion naturale*: dipendi da Dio — 212. *tre doveri di pietà: adorazione, fede, amore.* — 213. 1.° *l'adorazione è virtù che riconosce in Dio eccellenza di essere* — 214. *adorazione e suoi contrarii: idolatria, empietà, superstizione.* — 215. *Culto esterno* — 216. *obbiezione degli empii* — 217. *loro assurdità* — 218. *Prove dirette* 1.° *universalità del culto* — 219. 2.° *necessità di natura nell'individuo* — 220. 3.° *bisogno dell'uomo per eccitar sensi di pietà* — 221. 4.° *dovere imposto dal Creatore* — 222. 5.° *interesse sociale* — 223. 6.° *necessità sociale* — 224. 7.° *dovere di umanità* — 225. 8.° Lode e Sacrifizio, *atti di religione sociale.* — 226. *Obbiezione e risposta: come è naturale il culto* — 227. *l'abolizione del culto indizio di decadenza sociale* — 228. 2.° *Dovere verso Dio sommo vero:* aderirvi: *prova metafisica* — 229. *è nostra perfezione* — 230. *prove d'istinto* 1.° *rossore della ignoranza* — 231. 2.° *orgoglio del sapere* — 232. 3.° *orrore alla menzogna.* — 233. *Reità della indifferenza, massime in religione* — 234. *sua contraddizione e funeste sue conseguenze* — 235. *dovere di fede se Dio parli* — — 236. *Obbiezioni dei miscredenti* — 237. *Risposte* 1.° *Dio potè parlare* — 238. 2.° *non si avvilisce parlandoci* — 239. 3.° *può rivelar misteri* — 240. *i misteri non sono parole senza senso* — 241. *gratitudine dovuta a Dio per la rivelazione* — 242. 4.° *la rivelazione non dipende dalla ragione* — 243. *potè parlarci per via di autorità* — 244. *convenne che così parlasse.* — 245. *Necessità della rivelazione* — 246. *senza essa il vero si conoscerebbe da pochi* — 247. *stentatamente, con dubbii ed errori* — 248. *senza sanzione efficace* — 249. *la ragione fa sperare la rivelazione, ma ne sono prova i fatti.* — 250

Rivelazione naturale degli empii moderni* — 231. *alcuni dei suoi assurdi accennati di volo* — 232. 3.° *dovere verso Dio: Amore* — 233 *perfetto o imperfetto* — 234. *l'amore perfetto non è impossibile.* — 235. *Obbiezioni e risposte* 1.° *io non sono il fine di me stesso* — 236. 2.° *io ordino me a Dio non Dio a me* — 237. *dovere pratico dell'amore.

205. Contemplammo finora l'atto umano in astratto, e lo vedemmo spuntare dalla volontà guidata pel senso morale al conseguimento di quel bene infinito a che ella agogna. Vedemmo per qual mezzo possa conoscersi naturalmente la via che a questo termine ci conduce, ricercando cioè nelle creature gl' intenti del Creatore e conformandovi con libero atto la volontà, come vi si conforma per necessario istinto la natura. Resta or dunque che a questa ricerca diamo principio abbozzando un leggerissimo schizzo de' precipui doveri che il senso morale naturalmente suggerisce.

206. Dovere è termine relativo; giacchè che mai potrà *doversi* se non si dee *a qualcuno?* senza *creditore* non v' ha *debitore:* i doveri dell' uomo sono dunque relazioni dell' uomo; i doveri morali, relazioni morali. Or *morale* si dice ciò che nasce da libera e illuminata volontà: dunque cercare i doveri *morali*, vuol dire cercare delle relazioni di libere volontà illuminate dalla intelligenza. Ogni relazione ha due termini fra loro proporzionati: dunque ogni relazione morale ha due termini morali; e tanto è impossibile che una relazione morale stringa esseri fisici e materiali, quanto è impossibile che una quantità lineare abbia per termini due punti di tempo [XXVIII].

207. Tre ordini di esseri morali possiam noi naturalmente conoscere; *superiore, esteriore, interiore;* tre specie dunque di relazioni morali: le relazioni che ci stringono alla intelligenza infinita, quelle che ad altre intelligenze limitate, quelle che a noi medesimi [a].

---

[a] La natura non ci presenta essere morale *inferiore* alla specie umana.

Potrà forse a primo aspetto sembrare assurdo che trovisi relazione dell' uomo con sè medesimo, perchè non appariscono qui a prima giunta i due termini di tal relazione. Ma per poco che si consideri la facoltà che ha l' uomo di riflettere sopra di sè medesimo, ben si vedrà che in virtù di essa l' uom che riflette è un essere *logicamente* diverso da quello sopra cui egli riflette; or il senso morale è una facoltà *logica* non essendo altro la sua operazione che un giudizio intorno al convenevole; dunque relativamente al senso morale l'uomo che opera con riflessione sopra di sè medesimo è un termine distinto dall' uomo considerato come oggetto diretto di questa operazione. Così quando l' uom dice — l' intemperanza è male — considera da un lato in sè *ragionevole* il dovere di non consentire alla tendenza ingenerata in sè *senziente* dall' appetito del cibo; dall' altro lato in sè *senziente* considera il dovere di cedere ai dettami di ragione. Tre ordini di doveri dobbiam noi dunque trattare: verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri uomini. Incominciamo dai primi.

208. Fra tutte le relazioni dell' uomo niuna ve ne ha anteriore e logicamente e moralmente alla relazione che egli ha con Dio. Perciocchè la nozione di uomo inchiude essenzialmente, come anteriore ad ogni altra, la idea di essere contingente; l' idea di contingente inchiude, come logicamente anteriore, l'idea di causa, che è Dio. La relazione con Dio è dunque essenzialmente anteriore ad ogni altra nell' ordine delle umane relazioni.

209. Altrettanto possiam dire dell' ordine morale; perocchè questo nascendo tutto dalla idea di *fine*, di *bene illimitato*; questo bene non essendo se non in Dio, anzi essendo Dio stesso, non si può moralmente trovar per l' uomo relazione morale anterioro o indipendente da questa.

Potrò dunque immaginar un uomo isolato da ogni altra relazione; ma non mai, finchè gli conservo l' essere suo contingente, potrò isolarlo da quella causa che ne è la sola ragion sufficiente. Tut-

to l' essere dell' uomo è dunque per necessità di natura dipendente dal suo Creatore, come ogni altra creatura.

210. Se non che le altre creature, incapaci come sono di conoscere la ragione di *causa* e di *fine*, non possono con atto di libera volontà riconoscere e confessare la propria dipendenza. Ma nell'uomo essendovi capacità a conoscere l' ordine *teoretico* e libertà a conformarvisi, nasce per conseguenza il dovere morale *pratico* di riconoscersi dipendente dal suo Creatore per tutto quell' essere che perpetuamente ne riceve, e di regolare i suoi atti liberi coerentemente a questa cognizione.

211. Questo dovere che suol chiamarsi dovere di *religione* non è altro che il generalissimo principio morale « Fa il bene » applicato alle relazioni dell' uomo con Dio per mezzo delle seguenti proposizioni : il bene consiste nell' ordine ; l' ordine , volontà del Creatore diretta dalla infinita sua sapienza, si conosce naturalmente nelle relazioni essenziali delle cose; la mia essenziale relazione con Dio è relazione di total dipendenza; dunque relazion di total dipendenza debbe essere la mia relazione *volontaria*. *Fa il bene verso Dio* può dunque tradursi in questo altro precetto « Dipendi da Dio per volontà come ne dipendi per natura ».

212. Or per natura due atti sono essenziali ad ogni essere, cioè *esistere* ed *operare* a norma della propria natura. Dunque per natura in due modi principalmente dipendiamo noi come esseri morali da Dio; dipendiamo come da causa nell' *essere*, dipendiamo nel tendere come da fine. Ma siccome la tendenza morale abbraccia e intelligenza e volontà, così la nostra tendenza ci fa dipendere da Dio doppiamente: da Dio *sommo vero* dipende essenzialmente la nostra intelligenza: da Dio *sommo bene* la nostra volontà: ecco dunque tre *essenziali* relazioni di dipendenza dell' uomo da Dio: dipendenza dal sommo Essere , dal sommo Vero, dal sommo Bene; ed ecco per conseguenza tre relazioni che l' uomo dee coi liberi atti suoi volon-

tariamente esprimere. L' esprimere volontariamente la nostra dipendenza nell' essere dicesi *adorazione*, nell' intelligenza *fede*, nella volontà *amore* o *carità*. Parliam di questi doveri.

213. Se io riconosco che tutto l' esser mio da Dio mi venne, da Dio mi si conserva, riconosco dunque in lui una superiorità; e superiorità infinita, giacchè dal nulla che io fui all' *essere* che mi donò, e da quest' *essere* mio limitato all' Essere suo immenso il passo è infinito; e superiorità incomunicabile, giacchè, come dimostra la metafisica, niuno fuor di lui potè crearmi. Questo volontario riconoscere in Dio solo l' infinita superiorità, che la creazione e il governo dell' universo in lui dimostra, dicesi *adorazione*.

214. L' adorare altri fuorchè Dio è dunque un mal morale, espressione di un' assurdità metafisica, e dicesi *idolatria;* il non *adorarlo*, espressione di un' altra assurdità, cioè dell'assoluta indipendenza di un essere contingente, dicesi *empietà*; l'adorarlo in modo che si esprimano false relazioni dell' uomo con Dio dicesi *superstizione*.

215. Questa interna riverenza, il cui atto dicesi adorazione, non può confinarsi nella volontà sì che nel fisico non trasparisca; l' espressione dell' adorazione e religione interna dicesi *culto esterno*; onde chiaramente si vede non potersi separare giammai dall' almeno abituale affetto d' interna riverenza. Molti furono i sedicenti filosofi che impugnarono la necessità del culto esterno, ma con ragioni che mostrano uguale alla poca loro pietà la loro filosofia.

216. Si trincerarono per lo più nel campo dell' utile; e mostrando (come e' pensavano) la pratica del culto esterno essere inutile a Dio, all' uomo, alla società; credeano d' aver vinta la causa. Ma in tal quistione essi procedeano secondo loro uso dal raziocinio al fatto, invece di procedere dal fatto al raziocinio.

217. Con simili argomenti ben potriano mostrarci che all' uomo non ispuntano naturalmente i capelli sul capo, tosto che avesser dimostrato i capelli esser inutili: nè ciò riuscirebbe all' acuto lo-

ro ingegno difficile a dimostrarsi, poichè tanti sono fra gli uomini or calvi per malattia or tosati per volontà.

218. Siccome però i sani filosofi dal vedere generalmente prodursi i capelli in capo a quasi tutti (e dicasi altrettanto di qualsivoglia altra parte della macchina umana) inferiscono essere e naturale e opportuno a ben dell' uomo fisico che abbia i capelli, e si ne cercano le cause e lo scopo; così ogni sano filosofo vedendo universale [a] il culto esterno, riconosce tosto che esso debbe essere e naturale e utile, e ne ricerca le cause e il fine.

219. Or la causa è evidente nell' *unità* dell' uomo. Si, fosse pur vera la pretesa *inutilità* del culto esterno, ella è una necessità; giacchè e quale affetto mai può star nell' interno sì chiuso che non si manifesti al di fuori? Può l' arte, nol niego, dissimular talvolta, per gravi cagioni, l' interno affetto; ma è sforzo di violenza e di perpetua vigilanza, e non si tosto ritorna l' uomo alla natural sua spontaneità, torna l' interno a pingerglisi nell'esterno: anzi quante volte, malgrado d'ogni suo sforzo, lo tradisce questa natural propensione, e svela ciò che egli vorrebbe occultare! È dunque nell'ordine di natura che l' interno sia dall' esterno rappresentato ogni qualvolta gravi cagioni non esigono una violenza a coprire qualche importante segreto.

220. Or qui non solo non vi ha tali cagioni, ma ve ne ha per l' opposto; poichè gli atti esterni non solo sono spontaneo effetto ma insieme gagliardo incitamento degli affetti; gli affetti di religione sono dovere dell' uomo, anche a confessione degli avversarii che or confutiamo; dunque dovere dell' uomo è l' adoperare segni

a È più facile fabbricar città senza terra che senza Numi (Plutarco). Mai città non si fondò cui la religione non fosse base (Rousseau). V. Altre citazioni consimili app. HALLER. t. II, c. 15, pag. 203.

esterni di culto sia per eccitare, sia per infervorare i sensi d' interna rivcrenza. Specialmente essendo in lui sì facile che la distrazione delle materiali occupazioni produca obblivione delle più interne relazioni. E quanti senza tali mezzi esterni le perderebbero intieramente di vista [a]!

221. Il culto esterno è dunque *ordine*, la sua mancanza *disordine;* or Dio vuole l' ordine, vieta il disordine; vuole egli dunque il culto non perchè a lui rechi giovamento (che niuna di nostre virtù glielo arreca), ma perchè in questo come in ogni altro atto umano gli è impossibile approvar il disordine.

222. Aggiungasi a queste prove dedotte dalle relazioni individuali la prova dedotta dalle relazioni sociali [b]. Ebbe a dire un incredulo — Se Dio non esistesse converrebbe inventarlo — E invero su che altro appoggiasi la fede dei contratti, i legami del matrimonio, la fedeltà dei sudditi? qual è quel popolo cui non sia sacro il vincolo del giuramento? quale, presso cui alcuni riti consecrando e la culla e la tomba non rendano l' uomo all' uomo oggetto di riverenza religiosa e in vita e perfin dopo morte? Toglietc dalla società la religione, e vedrete l' uomo divenir mercanzia, e meno apprezzato forse di un buon somiere: l' attestano gli Iloti di Sparta, gli schiavi di Roma corrotta [c].

---

a Che non dissero i Protestanti contro le orazioni vocali! non è meraviglia, perchè forse poca esperienza ne aveano e si contentavano di ragionare (o sragionare) a priori. Ma se avessero esaminato il fatto avrebber veduto che come un oratore che parla cogli uomini trova aiuto nello scritto impara to a memoria *purchè egli ponga* attenzione al senso, così un divoto che parla con Dio.

b Strana incoerenza è quella de'miseredenti che dall'un canto niegano l'utilità della religione alla società, dall' altro pretendono ch' ella fu invenzione dei politici per sostenerla. Vedi in tal materia qualche applicazione importante intorno all'ateismo legale nell'*Esame Critico*. Intr. XIII.

c V. MAISTRE *du Pape* 1. 2. c. 5.

223. Si dirà forse che basta alla società la religion puramente interna? sarebbe questo non comprendere ciò che si dice; atteso che o si vuole che la religione *puramente interna* ci renda umani, cortesi, fedeli, senza che facciamo atto alcuno esterno di umanità, di cortesia, di fedeltà, e queste virtù *puramente* interne saranno, inutili agli uomini con cui viviamo; o si vuole che la religione *puramente interna* produca questi atti al di fuori, ed è quanto dire, che la religione *puramente interna* debba esser *anche* esterna; giacchè quando parliamo di religione *naturale*, l'esterna non ha un rito, una forma determinata: qualunque esterna dimostrazione di credere e di venerare un Supremo Creatore, Arbitro e Vindice di ogni dovere e dritto, egli è un atto di religione esterna. La religione esterna dunque non è soltanto un interesse sociale, ma supposto l' interno senso di pietà, ella è una necessità, essendo impossibile alla società ancor più che all' individuo il non manifestare ciò che pensa. Imperocchè e che altro è società se non comunicazione d' intelligenze cospiranti ad un fine? Or le intelligenze umane non possono comunicar fra di loro senza segni esterni.

224. Ma diamo che non fosse interesse, che non fosse necessità; il culto esterno sociale sarebbe dovere d' umanità. Perocchè la società umana essendo *cooperazione di uomini al bene comune*, non può non essere ordinata [30] *al bene sommo*, obbietto naturale della umana volontà, ma gli uomini non possono *cooperare* al bene sommo se non facendo che tutta la società tenda a possederlo. Or a far sì che esseri ragionevoli tendano al bene non vi è altro mezzo che il farlo conoscere e riverire; far conoscere il bene sommo vuol dir *lodarlo* [128]; farlo riverire vuol dire far sì che tutti i membri della società dipendano da Dio [212] sottoponendo, sacrificando i beni sensibili, principio di ogni men ordinata inclinazione [156], a lui primo principio di ogni ordine.

225. *Lode* e *sacrifizio* sono dunque i primi fra' mezzi sociali di cooperare al sommo bene comune [XXXVII]; e ad escluderli dai doveri sociali o convien supporre che la società non è di esseri intelligenti, o che il Bene delle intelligenze non è Dio, verità e bene infinito, o che l' uomo associato non è obbligato a procacciare il bene dei suoi colleghi. Voi che vi bandite e *filosofi* e *filantropi*, scogliete dei tre assurdi qual più vi piace, sempre dovrete mostrarvi o senza discorso o senza amore.

226. Vero è che le forme, sotto le quali dee pronunziarsi la *lode* ed offerirsi il *sacrifizio*, non sono dalla natura precisamente determinate; ma questo non prova che non sia naturale il *lodare* Dio e il *sacrificargli* un qualche bene sensibile per riconoscerne la sovranità coll' adempire quanto egli prescrive. Anche le forme del linguaggio sono arbitrarie: direm noi però che il parlare non è all' uomo naturale?

227. Concludiamo dunque che secondo natura il culto esterno è necessità, è bisogno, è dovere dell' individuo; è interesse, necessità, dovere della società la cui unità consister dee principalmente nella congiunzione d' intelligenza e di volontà come vedremo a suo luogo. L' abolizione dunque del culto pubblico, incominciata dal protestantesimo, compiuta dallo indifferentismo ed esaltata da molti come un perfezionamento sociale, come una social libertà, altro non è veramente che una solenne professione della dissoluzione dei vincoli sociali, un gran passo retrogrado verso la barbarie e un naturale effetto di più trista cagione; il quale se merita compassione presso popoli ridotti a non aver più unità di credere, non merita certamente nè la invidia nè gli elogii dei popoli più felici che conservano tuttavia il più saldo vincolo di sociale unità, la religione.

Il fin qui detto si comprenderà vie meglio quando avremo spiegata nella seconda parte la teoria dell' esser sociale; e volentieri a-

vremmo differito a quel punto il trattato della religione sociale. Ma per non frastagliar le materie ci convenne presupporre le dottrine sociali che abbiamo accennate. E così dovrem forse praticare in circostanze analoghe per non esser costretti a noiose ripetizioni; imperocchè l'individuo, persona fisica, e la società, persona morale, essendo legati da doveri consimili richiamano perpetuamente sotto aspetto diverso le dottrine medesime. Passiamo a trattare del secondo dovere dell' uomo verso Dio.

228. Siccome la contingenza dell' esser nostro ci fa conoscere un Essere per sè, un Essere supremo da cui necessariamente ogni altro essere come da fonte derivasi, così l' innata avidità con cui tende la mente nostra a *tutto* conoscere *ciò che è*, ci fa comprendere non esser possibile ad uom che ragiona aver pienezza di contento, se non giugne a mirare la prima Causa di ciò che è, la quale è appunto quel medesimo Essere supremo. In fatti ogni essere limitato *ha* questo essere ma non è l' essere, come in metafisica evidentemente dimostrasi. Se *ha* l' essere, lo ha ricevuto da una causa; dunque col conoscere un essere limitato si conosce che esiste questa causa; ma non conoscendosi che cosa ella sia, si aguzza l' appetito di conoscerla, non si soddisfà. Risalgasi pure quanto si voglia di causa in causa; finchè non si giugne alla prima e non si mira in sè stessa, sempre ne crescerà la sete. La felicità dell' umano intelletto, della più nobil parte dell' uomo, è dunque legata alla cognizione del sommo Vero che è Dio, ed alla cognizione di quei veri secondarii pei quali come per gradi ella può e dee secondo la ragionevole sua natura salire al sommo. Dunque la volontà *dee secondo ragione* (è obbligata a) procacciare la cognizione del vero coll' intento di giugnere al sommo Vero; che è quanto dire: dunque l' uomo dee volontariamente dipendere dal sommo Vero, ossia aderire al sommo Vero.

229. Dunque come il Vero è la natural perfezione della miglior nostra parte, della nostra mente, lo aderirvi volontariamente costituisce la perfezione di nostra volontà in quanto ella dominar può l' intelletto [71 e segg.]

230. Quindi si spiegano parecchi fenomeni morali che confermano la nostra dottrina; e in 1.° luogo il rossore cagionato in noi dalla ignoranza, imperfezione della mente, il quale tanto più cresce quanto più era alla volontà e possibile e doveroso il conoscere: nel qual caso alla imperfezione dell' intelletto si aggiunge quella della volontà.

231. Si spiega in 2.° luogo l' orgoglio cagionato dal sapere, la gloria che egli acquista in cose ancor menome se sia vanto esclusivo. Qual lode non segue gli scopritori non dico dell' America, o della tipografia, ma pur di un qualche menomo oggetto, di un codice antico, di una pianta, dell' uso di un muscolo ec.!

232. Si spiega 3.° il natural dispetto con cui detestiamo sebbene in cose di niun momento la menzogna, furto del bene dell' intelletto; e il mentitore che ce lo invola; il natural rossore che prova chiunque vien colto in atto di mentire; rossore naturale che ne' fanciulli principalmente e più nei più innocenti opera sì gagliardamente. Se ogni vero è partecipazione del sommo Vero e mezzo di risalirvi, se è perfezione della più nobil parte di noi l' intelletto, ogni privazione di vero è per noi grave perdita: ogni offesa del vero grave delitto.

233. Or di qual fatta uomini sono dunque quegl' indolenti, che il sommo lor bene ripongono in una totale *indifferenza* intorno alle verità più importanti dalle quali dipende tutto l' essere morale dell' uomo? Per loro onore vorrei dirli stupidi, se, tutto adoprando il valore dei loro sofismi a propagare in altrui cotesto letargo sì contrario alla natura del nostro intelletto, non si dimo-

strassero col fatto ben lungi dall' avere nel cuore quella indifferenza che con parole professano. Ma parlano, ma scrivono, ma stampano, ma inveiscono. . . a qual fine di grazia tanto strepito, tanto calore, se ogni dottrina è indifferente? se essi stessi non sono certi di ciò che sì caldamente sostengono?

234. Diranno che è impossibile trovar il vero? ma chi gli autorizza a vietarne la ricerca? Diranno che il dommatismo forma dei fanatici? ma non è questo un dimostrarci che le dottrine sono tutt' altro che indifferenti? E così è veramente: ogni dottrina ha tosto o tardi le sue conseguenze pratiche; l'indifferenza teorica non è dunque se non passaggio alla indifferenza pratica, ossia all' abolizione di ogni morale [XXXVI]. L' indifferenza è dunque contro la natura di nostra mente, e contraddittoria in sè, e funesta nelle sue conseguenze.

235. Che se l'uomo è necessitato per natura, obbligato per debito a cercare il Vero, quanto più ad aderirvi quando egli da sè stesso si manifesta [a]! Noi non prendiamo qui a stabilire il *fatto positivo* della rivelazione, ma il *dovere naturale* di consentirvi qualora ella esista. Non sia dunque chi ci rinfacci di farla da teologi non da filosofi. I doveri naturali possono derivarsi o dalla natura sola dell' essere morale, o dalla natura in atto di operare. Quelli sono doveri *assoluti* questi *ipotetici*, ma *naturali* sì gli uni e sì gli altri, epperò chiusi nel cerchio dei dominii filosofici. Diciamo dunque essere rigoroso dovere della mente umana l'aderire al Vero, se Egli da sè stesso si manifesti colla esterna parola, come è dovere l' aderirvi quando ci si manifesta per interna evidenza.

236. Questa proposizione è dimostrata dal detto finora sopra la natural tendenza al vero. Ma quante difficoltà si sono proposte dagli

---

a Intorno a questo dovere veggasi *Esame Crit.* T. 1, C. VII, §. 7 e segg.

avversarii della rivelazione! Gli uni pretesero che Dio non può parlarci, altri che per suo onore non dee, altri gli permisero di parlare purchè non insegni misteri, altri posta la rivelazione dei misteri riserbaronsi il diritto di giudicarne la verità, altri senza limitar le materie vollero assegnare al loro Creatore il mezzo con cui dovea alla creatura comunicarsi, altri pretesero esser inutile la rivelazione, altri . . . ma basti questo catalogo di stravaganze; chè se tutte volessero enumerarsi, mancherebbe il tempo, essendo infinito come il numero degli stolti così per conseguenza delle stoltezze.

237. *Stoltezze* io dico, giacchè ammesso un Dio, cioè un essere infinito creatore ed arbitro dell' universo, ciascuna delle accennate proposizioni sarebbe ridicola se non fosse empia. Un onnipotente che non può, ciò che può ogni vecchierella, manifestar le proprie idee! . . . Egli che pose nell' uomo il misterioso potere di penetrar col linguaggio nelle menti altrui e trasfondervi con segni materiali la propria intelligenza! . . .

238. — Non deve abbassarsi —. Ma è forse maggiore abbassamento il crear nella nostra mente la luce del vero, che l' impastare nel corpo nostro la creta di cui ci formò?

239. — Non dee rivelar misteri — Ma perchè? o perchè essi non sono, o perchè Egli non può spiegarli, o perchè non dee. Dire che non vi ha misteri in Dio, è tanto più assurdo quanto che tutta la natura è un mistero; quanto più sarà misteriosa alla limitata nostra intelligenza una natura infinita! Perocchè che vuol dire *mistero*? mistero è una proposizione in cui la mente non può ravvisare l' intrinseca ragione che connette col soggetto il suo attributo; a conoscere *tutte* codeste ragioni convien conoscere evidentemente e il soggetto e l' attributo; or l' uomo non può colle pure forze di sua natura conoscere l' esser divino in sè stesso e contemplarne gli attributi, giacchè ogni cognizione di Dio egli dee trarla dalle creature, obbietto immediato di sua cognizione. Iddio è dunque per l' uo-

mo naturalmente involto nelle ombre o diciam meglio nella luce inaccessibile del mistero. Che se per mistero intendiamo, secondo l'etimologia, tutto ciò che è occulto, siccome Dio è l'infinito, e l'infinito non cape in intelletto umano, l'intelletto umano dee *necessariamente* trovare misteri in Dio.

240. Or se vi sono, perchè non potrà rivelarli? — Perchè, dicesi, non ci rivelerebbe se non parole vuote di senso. — Parole dunque vuote di senso sarà anche ogni mistero di natura: dunque quando il fisiologo dice *corpo avvivato dall' anima*, quando il fisico *moto comunicato* ecc., non dicono che vuote parole; giacchè non si sa *come* l'anima dia vita, l'impulso dia moto. Confondono i deisti la incomprensibilità del mistero colla incomprensibilità dei termini: il villano cui un matematico propone il teorema di Pitagora non comprenderà *come* i due quadrati dei cateti uguaglino quel della ipotenusa, ma capirà benissimo che voglia dire *uguagliare*, che voglia dire *quadrato*. Così quando a noi si propone il mistero della *Trinità*, se non perdiamo il lume in quel punto, sappiamo benissimo che sia *uno* e *tre*, che sia *natura* e *persona*, giacchè facciamo uso continuamente di queste voci. Solo ci riesce incomprensibile l' *unità di natura* associata colla *trinità delle persone*. Ma questa stessa incomprensibilità del mistero e le tante obbiezioni con cui i miscredenti lo combattono mostrano che essi comprendono i vocaboli; altrimenti di che ci parlano quando si argomentano a dimostrarlo impossibile?

241. Vi sono dunque misteri, Dio può rivelarli; *ma non dee!* E perchè? perchè ci umiliano. Deplorabile cecità! Se un uomo mi ammaestra, avrà da me riconoscenza quasi di figlio, anzi più che di figlio, direbbe il grande Alessandro; e tanto maggiore stimerò il benefizio quanto sono più astrusi i secreti che mi discuopre. Solo con Dio la ignoranza è per me gloria, il sapere umiliazione, l' ammaestramento oltraggio!

— 242. Or via parli dunque Dio, ma tocca alla ragione esaminarne gl' insegnamenti. — Tocca alla ragione esaminar se parlò; ma accertato il fatto, se la ragione non consente, se teme che il *Vero* sia *falso*, ella è una ragione che sragiona.

— 243. Almeno dovea Dio parlarci direttamente, perchè fossimo certi del fatto; non già sottoporci al magisterio d' altri uomini. — E chi siam noi che possiam dettare a Dio la legge? Forse non siam certi se non dei fatti personali? E i fatti personali sono eglino sempre certi? Mille sono i fatti personali che non lasciano vestigio nella coscienza; mille i non personali che niuno, se non pazzo, ardirebbe negare, come dimostrasi in logica. Dunque a che sofisticare sopra come Dio dovea parlare? E poi, se abbiam dritto d' imporre a Dio, sotto pena di non credergli, che i suoi misteri ce li riveli Egli di persona, perchè non avrem diritto d' imporgli la stessa obbligazione in tutte le altre verità naturali? Discrederemo dunque tutta la storia passata, tutto l' avvenuto in paesi remoti, e ci ridurremo a non saper nè anche chi sia il padre nostro, il nostro fratello, rendendo così impossibile ogni relazione fra uomini. Se questo è in natura assurdo; s' egli è secondo natura che viviamo in molte cose di autorità; se a questo andamento naturale niuno si oppone negli affari della terra; se per queste vie medesime di natura volle Dio propagare le cognizioni, le tendenze, le opere soprannaturali d' una in altra generazione; qual delirio è questo, di contrapporsi a tal provvedimento quando trattasi di cognizioni rivelate ed esigere un andamento innaturale costringendo Iddio ad alterar le leggi ch' Egli prescrisse a sè medesimo, quando volle crear l' uomo principe della natura corporea, e riproduttivo di sè medesimo, al pari di quegli altri animali ai quali col corpo benchè molto più perfetto si rassomiglia?

244. Il grande scopo di tante difficoltà sarebbe di persuaderci che senza una evidenza *irresistibile* come la evidenza metafisica, la par-

lata di Dio non ha valore. Strana pretensione in vero, voler credere allora soltanto quando è impossibile il discredere! e qual merito avrebbe allora la fede!

No: l' attual provvidenza esigea anzi che potesse l' uomo ostinato resistere alla fede purchè potesse ogni uomo di buona fede agevolmente arrivarci. Or questo appunto è il doppio carattere della moral certezza: perocchè dall'un canto siccome la sua evidenza risulta da un complesso di prove, è facile a chi vuol dissentire il distogliere l' attenzione dallo sterminato lor numero e dalla forza invincibile della loro combinazione, analizzandole ad una ad una, e per così dire notomizzandole in modo da privarle della vita, dell'immensa forza che la sintesi lor conferisce, affine di render possibile con un sofisticare da scettico la miscredenza. Dall' altro siccome le sue prove son prove di fatto, riescono accessibili ad ogni mediocrissimo ingegno, e formano col numero e contrasto loro evidenza perfetta.

245. Potè dunque parlarci a suo talento l' Altissimo, anzi per nostro vantaggio fu necessario che parlasse, e troppo gran mercè gli dobbiamo che si degnò parlarci; altrimenti che sapremmo noi, non dico di quelle verità soprannaturali che ragion non comprende, ma pur delle più patenti ed arrivabili verità metafisiche e morali? Per poco che vi si rifletta si comprenderà che pochi, dopo lunghi studii, con mescolanza di mille errori giugnerebbero alla cognizione del vero.

246. *Pochi*; perocchè quanto sono pochi fra gli uomini i capaci di metafisica, quanto pochi fra questi liberi dai doveri, dai bisogni, dalle occupazioni! Si dirà forse che da questi pochi gli altri potrebbero apprendere; ma i dotti vorrebbero eglino ammaestrarli anche a costo degli ostracismi e delle cicute? E quando anche volessero; chi sceglieremmo a guida se sono i pochi in perpetua rissa fra di loro? O converrà abbracciare a caso un partito, e quale stoltezza

creder vero ciò che ne dice il caso! o converrà esaminar le dottrine, e torniamo pei molti alla impossibilità o di studiare o di comprendere. *Pochi* dunque rinverranno il vero.

247. Ma con quanta fatica e tempo! Si richiede cotanto a' di nostri mentre l' autorità appiana ed abbrevia di molto gli studii razionali: che sarebbe se ogni filosofo dovesse da sè stabilire i principii, tentarne le illazioni e condurli poi sino alle ultime conseguenze morali? Si giugnerebbe appena a conoscere mediocremente come si dee vivere allor quando sarebbesi ormai vicino a morire.

Ma che dissi *conoscere?* e qual cognizione, Dio buono! di quanti errori andrebbero lorde le poche verità accertate, di quanta dubbiezza oscurate! Perocchè è impossibile tra' filosofi trovar concordia senza autorità; e nei dispareri di tanti chi potrebbe senza taccia di arroganza dirsi accertato nel proprio sentire? Errore, dubbio, arroganza; ecco dunque a che saremmo ridotti se Dio non parlasse.

248. Ma vi è ancor di peggio: perocchè l'incertezza delle dottrine qual influenza dovrebbe esercitar sulla morale! questa morale che tanti sacrifizii esige, gli ottiene dal credente nella religione rivelata colla *certezza* di premii e di castighi gli uni e gli altri *infallibili* ed *infiniti*. Ma toglietele di mano questa *certezza*, e mettetela a fronte di quanto hanno di più lusinghiero le passioni, e vedete come verrà a capo di persuaderne il sacrifizio. — Rinunziate, dica ella ad un giovane nell' ebbrezza della gloria, delle conquiste, del piacere, rinunziate alle grandezze, al comando, ai godimenti: chè *forse* ne potreste incontrare un castigo eterno col rinunziarvi: — obbedirà egli sopra un semplice *forse?* Dio buono! un' assoluta certezza non sempre, anzi di rado riesce ad espugnar tali passioni; che farà una incerta probabilità?

249. La rivelazione fu dunque necessaria, fu sperabile dalla Pietà infinita che non creò l' uomo per perderlo: ecco fin dove guida colle sole sue forze la ragione filosofica. Ma la rivelazione esiste?

Qui si tratta di fatto e il fatto non può fondarsi sul puro raziocinio; lasciamone l' impresa al teologo naturale o soprannaturale.

250. Solo ci si permetta osservare che dal fin qui detto viene anche a ribattersi l' assalto di una moderna setta nemica alla rivelazione, che sostenendo l' empietà colla frode, ammette il nome di rivelazione solo per combatterne con miglior esito la realtà. I razionalisti di Germania e gli eclettici di Francia perpetuamente ci parlano di *rivelazione* [a], ma null' altro intendono con tal vocabolo se non il manifestarsi che fa il Creatore alle sue creature or per mezzo dello spettacolo dell' universo e fisico e morale; or per mezzo di una maggiore ampiezza e perspicacia d' ingegno di cui fornisce certe menti elette a ricavarne e propagarne le verità. Se non che, soggiungono, queste verità non potendo essere proporzionate al grosso volgo, fu mestieri involgerle di fatti prodigiosi e simbolici (*miti*) che dalla filosofia gli vengono a poco a poco dichiarati secondo che egli cresce nei lumi e si disvolge in naturali incrementi. Ai *miti* annoverano del pari e i fatti biblici soprannaturali, e le infami stravaganze della mitologia, dell' Edda, del Vedah, del Corano; ai filosofi poi col Confucio, Platone, Socrate, Apollonio, e cotali altri eroi della filosofia pagana annoverano non solo Mosè ma ancora l' adorabil persona di Gesù Cristo. Io non torrò a confutare tali empie stravaganze: vegga chi vuole il Perrone [b] in cui ne troverà erudita e salda la confutazione.

251. Farò solo avvertire che in questo sistema la *così detta rivelazione* altro non è veramente che la ragion dei filosofi, la quale può nei *miti* leggere ciò che le aggrada, e proporlo alla fede de' popoli;

---

a V. WEGSCHEIDER *Instit. Theolog.* — DAMIRON *Hist. de la philos.*
b P. IOANNES PERRONE S. I. *Praelection. theolog.* T. 1, p. 1, c. 2.

che questi vengono in tal guisa abbandonati alla discrezione di tanti *Papi-filosofi* quanti sono i cervelli che si arrogano lumi e missioni. Ce lo insegna apertamente il Damiron parlando dei doveri dei popoli verso i grandi uomini inviati dal cielo a rigenerarli [a]. Peccato! che non ci abbia spiegato ove si diano le patenti della missione celeste o a quai segni dobbiam noi riconoscere ogni Messia novello che sorga a sgombrar nostre tenebre! Finchè questo nodo non si disciolga, noi saremo sempre nel medesimo intrigo di scegliere fra le discordanti interpretazioni di questi *inviati celesti* o per capriccio ed a caso, o con lunghi e difficili studii di astratte specolazioni al volgo inaccessibili.

252. Veniamo brevemente al 3.° dei nostri doveri verso il Creatore che è dovere di amore. Conosciuto colla ragione il bene, l' uomo vi tende colla volontà, e vi aderisce col compiacersene. Ma questa compiacenza può nascere da due sguardi della ragione al bene: se la ragione considera l' obbietto come buono *in sè*, la volontà lo approva e si compiace di quell' *ordine* che in lui rimira; se la ragione lo considera come principio del diletto che può provarsi nel possederlo, la volontà si compiace di questo *diletto* che o possiede o spera. Aderisce in somma la volontà al bene sotto quell' aspetto sotto cui dalla ragione le vien presentato [138 e seg.]

253. Il compiacersi del bene perchè buono *in sè*, cioè perchè conforme all'ordine, dicesi amor *perfetto*, perchè tende direttamente al fine precipuo della volontà che è il *convenevole* [19 e 20]; il compiacersi del *diletto* che si prova nell' aderirvi dicesi amor *imperfetto*, perchè tende meno direttamente a ciò che è fine proprio dell' umana volontà, e prende come fine ciò che al possedimento del fine naturalmente consiegue [17 e 18].

---

a Philosoph. T. IV.

254. Si è dubitato da certuni non solo filosofi ma ancor teologi se sia possibile amare Dio perchè buono *in sè* prescindendo dal diletto che Egli dee recarci se giungiamo a contemplarne la infinita bellezza. Ma per poco che si rifletta a ciò che nei due primi capi si disse, non veggo come possa ciò richiamarsi in dubbio; perciocchè converrebbe dubitare di una di queste due proposizioni: 1.° la volontà aderisce al bene presentatole dalla mente; 2.° la mente può rappresentare Dio come buono *in sè*, prescindendo dal riguardo del particolar mio diletto. Or, io confesso, non vedo come possa dubitarsene da chi ben comprende le citate dottrine.

255. Le due principali ragioni solite addursi in contrario sono due semplici equivochi; 1.° si dice — Se Dio non fosse il bene (obbietto proprio) di mia volontà, sarebbemi impossibile amarlo; dunque se lo amo, lo amo *in quanto* è bene mio. — L' equivoco sta qui tutto in quella voce *in quanto*, la quale può esprimere o *causa* o *fine*. Altro è dire — amo Dio perchè la mia volontà è di tal natura che ama il bene — ecco la *causa;* altro il dire — amo Dio *affine* di provarne diletto — ecco il *fine*. Niuno può negare che la causa dell' amore è la natura della volontà (tendenza ragionevole al bene); ma ben può negarsi che tenda al bene, *solo* per averne diletto, mentre anzi una volontà retta lascia mille volte il diletto per amor del bene.

256. 2.° difficoltà — Nell' amor di Dio noi cerchiamo la nostra perfezione, dunque ordiniamo Dio a noi, non noi a Dio — L' equivoco di questa obbiezione sta nella voce *ordiniamo*, che significa *relazione di ordine* da noi concepita ed approvata. Or quando noi contempliamo delle relazioni di ordine fra esseri l' un dall' altro dipendenti, ritroviamo bensì una mutua connessione de' termini, ma sotto aspetti totalmente diversi. Voi siete il *mio* padrone, dice il servo : voi il *mio* servo, dice il padrone: ma quanto è diverso nei due casi quel *mio! mio padrone* vuol dire che la mia perfe-

zione consiste nel servirvi; *mio servo*, nell' essere da voi servito. Così quando dico *il mio concetto è vero*, esprimo sì una relazione fra *concetto* e *verità*, ma quello dipende da questa non questa da quello. Or questo è il senso di quella voce *ordiniamo*: ella esprime che riguardiamo Dio come cagione di nostra perfezione perchè naturale oggetto dei nostri affetti; dunque realmente dee dirsi piuttosto ordiniamo noi a Dio, anzi che Dio a noi.

257. E questo appunto è il dovere pratico che dall' amore risulta: ordinare cioè ogni nostro operare a quel bene infinito; dal quale ordine ogni nostra perfezione risulta nella vita presente [41]. Questo ordine, se si fonda sulla cognizione della divina perfezione, è ordine perfettissimo perchè sommamente ragionevole, se sulla cognizione di piacere puro e ineffabile che troveremo negli amplessi eterni di Dio, è meno perfetto perchè pone in primo luogo con ordine inverso il piacere. Ma non però ci allontaniamo da Lui che solo debbe essere l' obbietto di ogni affetto e il termine di ogni nostro operare. È dunque ordinata, benchè men perfettamente, anche questa tendenza; ella può efficacemente volgere al bene il nostro operare. Nell' uno e nell' altro modo dobbiam noi dunque volgere a Dio la volontà accendendola e colla speranza e con l' amore.

NOTE

AL CAPO IX.

XXXVI. *Tolleranza del sig. Droz.*

Or chi crederebbe che il moralista signor Droz nel libro incoronato come l'ottimo dall'accademia di Francia nel 1824, volesse prendere le difese di codesta indifferenza sotto l'usate forme di *tolleranza?* Egli ai sofisti di Francia — Filosofi, grida filantropicamente, rispettate la fede cristiana, e voi o teologi approvate o almen tollerate tutti i sistemi di filosofia completi. — Se per tolleranza egli intende vietare le persecuzioni, sia pur tranquillo: i teologi di Francia nelle persecuzioni sono stati passivi: alla *Conciergerie*, al *Carmine*, alla *place Dauphine*, alle *noyades* l'attività fu privativa dei filosofi. Ma se rispettar la fede vuol dir *credere*, se approvare i sistemi vuol parimente dir *credere*, difficile impresa mi sembra la sua conciliazione in punti contraddittorii. Così m'insegna non un teologo ma il corifeo dei filosofi moderni il Cousin. « La distinzione tra le verità di fede e quelle di filosofia è una bizzarra transazione (compromis bizarre) che permette di negar dall'una parte ciò che dall'altra *si finge* di approvare 1. »

XXXVII. *Idea primitiva del culto esterno.*

L'uom primitivo, il primo germe della *umanità*, incominciò la sua vita *col lodare* il suo Creatore (Eccl. 17) e avrebbe dovuto insieme cominciarla col *sacrificio* del pomo fatale, con cui dovea riconoscere il supremo dominio del suo

1 Ved. Cousin *Hist. phil.* t. I, pag. 361. — Ved. anche Leibnitz da lui citato nella nota pag. 408, t. II.

Signore. Il mediatore, primogenito del Creatore, uomo per eccellenza (*Ecce homo*), che venne a ristorar l'ordine naturale dell'universo e perfezionarlo, impiegò la sua vita a *lodare* l' Altissimo (*manifestavi nomen tuum hominibus*), la sua morte a *sacrificarglisi;* e lasciando poi sul labbro della Chiesa, suo mistico corpo, sua società, la *verità* infallibile, e sul suo altare la *vittima*, dalla cui santità viene a ricever pregio il sacrifizio di ogni giusto che si *mortifica* (si uccide misticamente) in onor del suo Dio, altro non fece che perpetuare e perfezionare l' adempimento di questi due naturali doveri , *lode* e *sacrifizio* la cui radice sta nell' atto essenziale di ogni intelligenza che è *cognizione* ed *amore*. Questa *lode* e questo *sacrifizio* dell'Uomo Dio, che dovea un giorno compiere interamente il natural debito con Dio, fu il principio de' riti di positiva istituzione, con cui *ab origine mundi* egli fu simboleggiato, e che dimostrò universale fra i popoli la tradizione di un Riparatore aspettato (Ved. MAISTRE *des sacrifices*). Il sacrificio adunque del Redentore fu un sublime adempimento del naturale dovere imposto , come a noi , a lui pure dalla assunta umanità, i riti positivi de' sacrifizii che lo precedettero furono una figura profetica di quell' atto solenne , il sacrifizio della Chiesa cattolica ne è una continuazione: epperò i due grandi doveri che ella impone a' suoi ministri, che fanno le veci del suo capo (*pro Christo legatione fungimur*) sono il *dovere di lodare* che ella chiama antonomasticamente *il dovere* (officium) e il *dovere di sacrificare*.

CAPO X.

DOVERI DELL'UOMO VERSO DI SÈ MEDESIMO.

SOMMARIO

258. Varie forme del principio morale applicato all'individuo agente. — 259. Divisione dei doveri verso sè stesso. — 260. 1.° Dovere: perfezionarsi nel conoscere l'ordine — 261. rimovendo gli ostacoli di passioni e d' immaginazione — 262. esercitando la mente — 263. intorno al vero obbietto, cioè all'ordine morale — 264. Altezza dello stato dei contemplativi. — 265. 2.° Dovere: perfezionar la volontà sulla coscienza — 266. seguendola retta, correggendola erronea — 267. accertandola incerta o con dettami diretti o con riflessi — 268. Della perplessa — 269. Perfezione della volontà sceglier l'ottimo secondo retta e certa coscienza. — 270. 3.° Dovere: Conservazione: sua suddivisione — 271. conservar la vita — 272. istinto di natura — 273. ragione metafisica — 274. è dovere di società — 275. dovere di religione. — 276. Obbiezione e risposta — 277. ma l'austerità è lecita, utile, doverosa — 278. perchè la perfezione val più della vita. — 279. Cura del corpo, della riputazione, della decenza. — 280. Virtù che aiutano allo adempimento di questi doveri — 281. Nel conoscere i particolari, prudenza — 282. suoi mezzi: sperienza, criterio, sagacità — 283. sua definizione — 284. sue doti: accortezza, circospezione, docilità — 285. suoi vizii: astuzia, frode, timidezza, dabbenaggine — 286. 2.a Classe di virtù: quelle che inclinano la volontà all'ordine — 287. giustizia in senso generico e specifico — 288. 3.a Classe di virtù direttrici delle passioni. — 289. Il vero fine delle passioni è il bene, non il piacere. — 290. Virtù regolatrici nell'amor del bene e nell'orror del male. — 291. Temperanza negli appetiti: sobrietà, continenza, mansuetudine — 292. sua legge, e gradi di lor trasgressione — 293. temperanza nelle passioni ragionevoli; fine di queste — 294. Virtù regolatrici, eccessi contrarii; curiosità, orgoglio, fasto, vanità — 295. fortezza nell'imprendere: sue doti, magnanimità, fiducia, generosità, valore — 296. eccessi contrarii: codardia, temerità. — 297. Fortezza nel tollerare: pazienza, non apatia, — 298. perseveranza, non ostinazione.

258. Dopo i doveri che ci legano a quella causa infinita da cui nasce ogni nostra obbligazione, non vi ha per l'uomo relazione più

intima di quella che lega in lui medesimo la mente regolatrice coll'uomo passivo destinato ad essere regolato. Dei doveri che da tal relazione derivano presentiamo ora un breve sì, ma quanto possiamo ragionato prospetto analitico, movendo come dianzi abbiamo fatto dal general principio — *Fa il bene.* — Aggiungasi alla formola generale l'obbietto particolare, ne avremo per generale espressione dei doveri dell'uomo verso sè medesimo il precetto — *fa il tuo bene* — E siccome il vero bene dell'uomo [4 e 19] è il bene di ottener il suo fine, nel che consiste l' onesto, il medesimo precetto potrà invertirsi in questi altri, che da varii autori si stabiliscono come primi — tendi al tuo fine; conserva l'ordine; vivi convenevolmente, onestamente — Siccome poi chi giugne al suo fine ottiene la propria perfezione [13 e 14] e la propria felicità [cap. 2] la quale per l'uomo è [X e 36] in Dio solo riposta, il medesimo universal principio può invertirsi ancora nei seguenti — perfezionati; fatti felice; tendi a Dio — Finalmente avendo l' Altissimo tutta rivolta a manifestar sè medesimo la grande opera dell'universo, l'uomo che vuole ai disegni del Creatore conformare la propria volontà, dee procacciarne la manifestazione e la gloria; onde ecco nuove formole di doveri verso sè stesso — vivi in modo da manifestar le divine perfezioni; procaccia a Dio onore — Queste e tante altre formole consimili, sopra di cui si è talora caldamente esercitata la polemica filosofica, compresa che siasi la natura e le proprietà del *vero* bene dell' uomo, ad una sola verità riduconsi [102] variamente considerata o variamente spiegata or nell' ordine obbiettivo or nel subbiettivo. Proseguiamo oramai a tesserne le conseguenze.

259. Debbo far il mio bene, e compiere l'intento del Creatore [305.] Or qual è l'intento del Creatore nel formare un essere capace di conoscere l'ordine, di amarlo, di procacciarlo: e fuor dell'ordine incapace di acquetarsi ? La risposta è evidente: l' intento

del Creatore è che l'uomo volga gli atti liberi di sua volontà ad ottenere la cognizione, l'amore, l'esecuzione dell' ordine a cui viene tirato da immutabile impulso di natura [118].

260. Primo dovere dell' uomo verso sè stesso è dunque il perfezionarsi nella cognizione dell'ordine; al che tre cose principalmente son necessarie: 1°. rimuovere gl' impedimenti di tal cognizione; 2°. perfezionare lo strumento; 3°. trovarne il vero obbietto.

261. Gl' impedimenti a rettamente conoscere sono come dianzi vedemmo [c. 8] i vizii della immaginazione talor lenta a produrre quelle rappresentazioni d'onde possiamo più agevolmente astrarre esatte le nozioni, talor troppo in effigiarle vivace, onde poi accade che le immagini si prendano per realtà, e prevengano nello stuzzicar le passioni i comandi della ragione: 2°. gl' impulsi della volontà che sebbene dipendente in origine dall' intelletto, pure ha in ogni azione molti momenti d' impero, del quale ella può valersi a traviarlo [71, 72]. Sospendere dunque il giudizio quando arde per passioni il cuore, domar l'ardore, eccitar la lentezza della immaginazione, ecco il modo di togliere gl' impedimenti del retto giudizio.

262. Privo d' inciampo l'intelletto portasi naturalmente al vero; ma non può negarsi che questa natural propensione può dall' abito ricevere grande aiuto, sia nell' avvezzarsi a contemplare per via d' intuizione le verità che a primo slancio le si affacciano, sia nel rintracciarne col concatenato ragionare sempre nuove conseguenze. Ogni esercizio d' intelletto è dunque per sè pregevole e conforme all' intento del Creatore in quanto agevola le operazioni e perfeziona la facoltà di pensare.

263. Ma non ogni esercizio d' intelletto è adempimento *adequato* del dovere, che ci corre, di perfezionarlo; imperocchè se la perfezione dell'intelletto in tanto è dovere in quanto è necessaria al fine [94], l'esercizio dell'intelletto in tanto ne compie il dovere in quan-

to tende a conoscere e il fine e i mezzi diretti. Ogni altro esercizio è utile come utile è al soldato affilar la spada ed esercitarsi alla scherma affine di poter poscia ottener l' intento di ferire il nemico.

264. Quindi apparisce 1.° quanto fu savia la sentenza di quei filosofi, eziandio pagani, che alla morale drizzavano ogni altra filosofica dottrina; 2.° quanto stolide le declamazioni dei protestanti e dei miscredenti contro la pretesa oziosità dei contemplativi evangelici. Destinato e per istituto e per impiego e dirò pur anco per istinto di natia propensione a procacciar l' altrui bene, non parlo qui per interesse di complicità; parlo in nome della filosofia, della verità, della giustizia; epperò anzi tratto mi protesto lontanissimo dall' approvare la perversità di chi veste divise di solitario senza compierne i doveri. Ma se dalle cure della terra, dalle attrattive del senso, dagl' impeti della fantasia e delle passioni sottraendosi un giovane, dedichi a costo dei sacrifizii più sensibili tutta la propria esistenza a ben comprendere e a ben regolare l'ordine di ogni sua azione all' unico termine cui dee drizzarla, chi sarà, non dico il filosofo, ma l' uom ragionevole che osi biasimarne l'intento? Conviene o non aver idea della necessità ed importanza del fine, come il bruto; o calpestarne come furioso le leggi. E chi sono costoro che in tal guisa o istolidiscono o delirano? son quei dessi che non rifinano di esaltar a cielo il chimico che analizza un sale, l'erudito che svolge un codice, l'astronomo che contempla una cometa . . . senza darsi forse la menoma briga di quell' ordine che nel mondo morale dee reggerne i passi e assicurarne la felicità! Ingegni sublimi che strappate alla natura i suoi veli e ne scoprite gli arcani, sia pur lode ai vostri studii, e tolga il cielo che io ve ne contenda il premio di meritata lode. Ma se è giusta a voi la corona pel sudor della fronte, quanto è indegno il contenderla a chi più onoratamente sudò, inteso a studii non che più sublimi per l' obbietto, più profittevoli pei loro effetti allo spirito regolatore dell' uomo!

265. Ma la perfezione dell'intelletto è solo il primo passo di perfezione nell' individuo; nella volontà propriamente consiste qui in terra la compiuta nostra perfezione [41], nella volontà che tutto volge l'uomo alla conquista del vero suo bene, di cui dal senso morale le viene indicato il cammino. Ma qual è il santuario dove ella ne ascolta gli oracoli? la coscienza [121]; nell' ascoltar e seguire esattamente la coscienza si trova dunque la perfezione della volontà.

266. Ma quando e come dovrà seguirla, quali leggi possiam noi dedurre dai fatti che l'*io* ravvisa nella coscienza morale [a]? Vedemmo già [122] che la coscienza morale può indicarci l' ordine or con verità or con errore. Retta sarà la volontà (facoltà tendente al bene ragionevole [102]) se tenderà al bene vero sulle orme di una coscienza retta; e nel dubbio di tal rettitudine, se adoprerà moralmente ogni studio a rettificarla. E tanto sarà più retta quanto più perfette [181 e seg.] in sè stesse saranno le azioni ch' ella imprenderà con tal guida; quanto più nobili ne saranno gl' intenti [189]; quanto più dipendenti dal predominio di ragione, liberi dal predominio di ogni passione, efficaci nel muovere e queste e tutto l'uomo esteriore saranno gli atti con che ella tende all' obbietto [154-5].

267. Suppongasi però che la debolezza delle morali sue cognizioni lasci l'agente nell'incertezza del suo dovere; egli è chiaro che l'operare mentre così egli titubа, vale quanto un volersi esporre al rischio di violare il *dritto*. Mai dunque non oprerà nell'incertezza una volontà *retta*, cioè tenace del *dritto*, checchè le dicano argomenti più o meno forti di *semplice* probabilità, cioè di probabilità che non formi moral sicurezza. Sempre in tal caso ella può dirsi in for-

---

a Coscienza *morale* io dico a distinzione della coscienza *psicologica*; questa detta i fatti interni, quella i doveri.

se di violare il dritto; mai dunque, se è retta, non oserà avventurarsi all' opera. Che farà dunque? O prenderà il partito ove è certo il non fallire perchè apertamente conforme alla perfezion del diritto: o cercherà nei dettati del senso morale principii superiori che determinar possano la moralità subbiettiva nell' incertezza della obbiettiva [175 e segg]. Così per esempio dal principio che *legge dubbia non impone obbligazione certa*, ella potrà accertar soggettivamente il giudizio in materia obbiettivamente incerta, e porsi in istato di operare senza traviare dal diritto. Ma se l' atto ridondi in danno altrui, ella dovrà determinarsi al contrario ponderando che *non può con dritto incerto recare altrui danno certo*.

268. Questi dettami che derivansi da principii non proprii dell'obbietto a cui l' azione direttamente è rivolta, sogliono dirsi dettami *riflessi*; e ponno dar lume a dissipar le ombre di coscienza perplessa, cioè di quella coscienza che detta in alcuni casi esser impossibile evitar il peccato; or *peccato inevitabile* vuol dire *peccato non libero*, epperò *atto morale non libero*, termini, come ognun vede, essenzialmente ripugnanti [78].

269. Conchiudiamo che l' adempimento del proprio dovere per riguardo alla volontà consiste *essenzialmente* in seguire i dettami di una coscienza e retta e certa; la *perfezione* di tale adempimento consiste in abbracciare fra i beni pratici l' ottimo. Fra i beni *pratici* io dico, cioè fra quelli che si presentano come possibili dalle circostanze; perocchè dovendo il bene giudicarsi dal complesso di tutte le relazioni [191], il teoreticamente ossia obbiettivamente [180] ottimo può non essere l' ottimo praticamente.

270. Perfezionar la mente e la volontà è ciò che sommamente importa; ma l' uom non è puro spirito; l'esser suo è un esser composto, epperò la perfezione dell'essere è la perfezione del composto. Conservarlo giacchè può perire, ordinarlo, abilitarlo alla esecuzione

di ciò che dalla mente e dalla volontà fu disposto : ecco due punti di non poca importanza ed estensione, che ci restano a trattare.

271. Conservare l' *essere composto* vuol dire conservar la vita. Primo dovere sotto tale aspetto egli è dunque il non privarsene volontariamente; epperò la natura, la società, l' autor supremo di entrambe riprovano altamente il suicidio.

272. La natura, giacchè ogni essere ripugna naturalmente al non essere; e ne abbiam testimonio di fatto il costante universale istinto che spinge non che gli uomini i bruti stessi ad evitare la morte, e che soffre pochissime eccezioni e solo in uomini o traviati di mente o frenetici per passione [a]. Anzi aggiungiam pure che in ogni creatura è essenziale un principio il quale si opponga alla distruzione; altrimenti resisterebbe ella pur un momento alla perpetua azione distruggitrice delle forze circostanti? la legge di universal reazione, la coesione, la vitalità delle piante sono un principio di resistenza al non essere. Anzi vi ebbe tra i fisiologi chi pose in questa resistenza al non essere l' essenza della vitalità.

273. Che se si cerchi la ragione di un fatto sì universale e costante si vedrà che — un *essere* creato *tendente al non essere* — è una ripugnanza non nel suono sol delle voci, ma nella realtà delle cose. In fatti che è mai *un essere* creato? è una parola dell' Onnipotente destinata a promulgarne le glorie, o per dirlo senza metafore, è un essere da Dio formato perchè manifesti la gloria del suo fattore, compiendone sulla terra i disegni [6]. Se egli contenesse in sè la tendenza al non essere, sarebbe una parola che tenderebbe al silenzio, un promulgatore che tenderebbe a non promulgare, un ser-

---

a Parlando qui nell'ordine di pura natura non posso trattare di quelle morti spontanee a cui corsero talor certi martiri trasportativi da soprannaturale impulso di quel Dio che è arbitro della vita e della morte. Vid. D. Thom. 2, 2 q. 64 a. 5 ad 4.

vo destinato a non servire. Dunque un essere tendente al non essere sarebbe una contraddizione della mente creatrice.

274. Non men che la natura, protesta contro il suicidio la società di cui l'uomo naturalmente è membro, come appresso vedremo, e a cui recasi e ingiuria, violandone il dritto di conservazione, e danno, privandola dell'opera a lei più o men necessaria, e pericolo, scemando potere alla giustizia punitrice de' delitti.

275. Protesta per ultimo il Creatore, di cui essendo noi qui in terra destinati a compire i disegni, tronchiamo il filo dei supremi suoi decreti e dei nostri destini per codardia di cuore ripugnante a sostener quei mali fisici con cui per moral nostro vantaggio egli ci prova. Dal che apparisce non essere fortezza ma viltà d'animo il suicidio.

Con argomento poco diverso dal nostro dimostra Socrate nel Fedone il nostro assunto: « Rettamente, o Cebete, parmi detto esser « noi in cura, e sotto il dominio dei numi: sembra a te pure così? » A me pure, disse Cebete. — Or se alcuno dei tuoi schiavi senza « tuo ordine si uccidesse, non te l'avresti a male? non ne faresti « vendetta potendo? — Certamente — Dunque con non minor ra« gione sembra detto, niuno doversi uccidere, finchè un nume non « ve lo costringa, come oggi a me accade ». Fin qui Socrate, e poco prima con altro esempio avea preparato l'argomento da noi citato, dicendo « Noi siam qui posti dagli Dei quasi sentinelle; or la sentinella non può muoversi dal posto senza licenza del capitano ».

276. Chi prende a difendere il suicidio suole rispondere a queste ragioni, che essendo per lui la vita una infelicità, egli nè per istinto v'inclina, nè la società ha dritto a conservarlo, giacchè chi è infelice può a suo talento uscir dalla società; nè Dio lo obbliga a vivere, giacchè come gli ha data la vita, così gli ha dato il rimedio della vita sventurata, il poter di morire:

« Il conforto de' mortali
« Che son stanchi di soffrir. »

Il Rousseau, che nella nuova Eloisa fece del suicidio prima l' apologia e poi la confutazione, se confutazione può dirsi quella ove permette a Catone, a Bruto ed a cotali altri l' uccidersi [a], osserva nella prima che tutta la quistione si appoggia sulla tendenza e sui dritti dell' uomo alla felicità; stabilita dunque la retta nozione della felicità tutti cadono naturalmente i sofismi che sempre si appoggiano su quel principio — la mia felicità è godere. — Dal che apparisce di quanta importanza sia il primo principio in morale: chi non ha ferma idea della vera felicità non può non essere abbagliato dalla serie di quei raziocinii che, ammesso il falso principio, sono irrefutabili.

L' errore di queste obbiezioni consiste nell' obblio di due principii da noi già stabiliti. 1.° Falso è che l' uom possa dire essere per lui la vita una infelicità: la felicità è il possedimento del bene proprio finale; il fine della vita è tendere al ben sommo [37]; in ogni infelicissima condizione l'uom può tendervi colla pazienza; il toglier questo mezzo è privarsi del merito corrispondente e di tutta la serie dei meriti e premii successivi [130 e seg.]; dunque è contro ragione, perchè è evitare una infelicità apparente con un male reale.

2.° Le obbiezioni suppongono che le leggi di natura sieno fondate sulle circostanze di ciascun individuo (secondo i moralisti del *torna a conto*), mentre esse sono fondate sul consueto andamento di natura. Spieghiamoci. Il dire — Io conservandomi mi fo infelice, dunque la legge di natura non mi obbliga a conservarmi — è quanto dire — la legge di natura la conosco dalla circostanza del momento. — Or con tal argomento ogni legge cade o si riduce a questa — Io debbo fare ciò che mi piace —. Vero è che cessan-

---

a Nouv. Hél. T. II, lett. 21 et 22.

do il fine cessa la legge; ma nelle leggi naturali il fine non cessa mai, giacchè esse hanno per fine il bene della natura, non direttamente quel della persona. Diamo il caso che un infelice possa colla morte sottrarsi alla sventura; questo dritto dovrà concedersi a tutti gl' infelici: dunque tutti gl' infermi, i furibondi, i disonorati, gl' innamorati non corrisposti.... insomma tutti quei che cedono alle loro passioni avranno dritto di uccidersi; il genere umano sarà dunque una carneficina, giacchè quanto pochi in vita son liberi da certi momenti di grave afflizione! Evitar questo e simili sconcerti universali, ecco il fine della legge, ecco d' onde apparisce non aver Dio lasciato all' individuo il dritto di morte, epperò nel caso particolare non essere lecito uccidersi.

277. Ma se è dovere il conservar la vita, non è però tal dovere cui tutto sia subordinato, come sembrano aver creduto certi moralisti, specialmente protestanti, i quali tacciarono però di suicidio le austerità dei Santi, ponendole o in derisione o in errore. Un' austerità moderata non solamente non nuoce ma giova a conservarsi; perocchè rende più docili al freno le ribellanti passioni la cui veemenza è un violento irritatore e consumatore del nostro fisico; onde gli anacoreti vivono ordinariamente lunghi anni e sani. L'austerità inoltre è la guardia della sobrietà; mezzo anch' essa efficacissimo di conservazione; e basta la più lieve notizia di medicina domestica per sapere che il più dei mali ordinarii da intemperanza deriva, non da astinenza.

278. Ma diamo che portasse l' austerità qualche danno alla vita: perchè ci fu data la vita? non forse per operare e perfezionarci moralmente? Il mezzo dee dunque subordinarsi al fine, e se un gran bene abbia ad acquistarsi col dispendio di qualche anno di vita non sarà certamente vietato il procacciarlo a tal costo; altrimenti ogni sacrifizio della vita sarebbe vietato; e vizio sarebbe la generosità dell' eroe, lo studio dell' erudito, la industria del negoziante;

giacchè che si fa mai nel mondo senza logorar la vita! Come è illecito il profonderla senza pro, così è o lecito, o doveroso, o nobile il sacrificarne qualche parte a bene (specialmente morale) di noi stessi o dei prossimi. E diverrà anche una stretta obbligazione quando il ben morale da conseguirsi sia a noi obbligatorio per natural diritto, o per ispecial vincolo d' impiego, di giuramento ecc.

279. Conseguenza del dovere di conservarsi è l' obbligo di aver cura del proprio corpo, della sanità, della decenza; l' obbligo di conservar la riputazione, l' obbligo di procacciare uno stato ove abbiamo sostentamento, e con quei mezzi di agiatezza che al nostro fine possono più agevolmente condurci. Chè a questo scopo finalmente dee cospirar tutto l' uomo esterno e interno; da questo dee prendersi la misura della urgenza di tali obbligazioni allorchè esse vengono fra loro a collidersi.

280. Ma per giugnere a tale intento e determinarvici più agevolmente abbiamo dalla natura, come si disse [c. 7], un appoggio in quelle abitudini oneste che sogliono dirsi *virtù*. Però presento qui un quadro succinto di quelle che all' individuo si appartengono e che lo aiutano a compiere i doveri corrispondenti, principalmente verso di sè medesimo. L' estendere a maggior ampiezza questo quadro, e l' istituire di ciascuna virtù una analisi più dilicata sarebbe cosa non dispiacevole nè inutile; ma la lunghezza in cui ci trarrebbe, non conviene alla natura di questa operetta che presenta un *saggio* non un trattato.

La perfezione della vita umana tutta essenzialmente si appoggia su due cardini *conoscere e volere* di cui l' eseguire è quasi necessario effetto [46]. A trovar le virtù, da cui la vita umana può ricevere perfezione, converrà dunque esaminare, quale influenza aver possa la virtù nel conoscere e nel volere. Or la virtù e l' abito morale in generale non ha luogo in quei soggetti il cui operare è dalla natura pienamente determinato [169] e non dipende dalla volontà,

soggetto principale dell' atto morale. Resta dunque che richiamando a memoria l' analisi già fatta degli elementi della cognizione morale e delle tendenze o inclinazioni che ne conseguono, veggiamo in quali punti trovasi l'indeterminazione e la libertà, e ne eliminiamo tutto ciò che può avervi di naturalmente determinato o necessario.

281. Cominciamo dal conoscere. I dettami che dal moral senso si formano nascono da due elementi, l' uno universale ed astratto, l' altro individuale e concreto [cap 5.]. Nel primo certamente non ha luogo la indeterminazione e la libertà: stabiliti i principii scorrono per necessaria deduzione le conseguenze astratte, e la mente vi consente irresistibilmente, come dimostra il Cousin [94]. Non così nel formare giudizio intorno allo elemento concreto, sul quale si aggirano le nostre deliberazioni: perchè titubo? perchè mi consiglio?... perchè il conoscere la connessione di quel mezzo particolare col fine, epperò la probabilità di riuscimento non dipende da certi ed evidenti principii come le verità scientifiche; ma dipende dal complicatissimo intreccio di mille cause anche libere, le cui deliberazioni future Dio solo conosce.

282. Qui dunque una lunga esperienza del passato maturata dalla riflessione, un criterio giusto a giudicar di tutto il presente, una certa sagacità penetrante a congetturar del futuro sono i soli nostri appoggi; ma quanto indeterminati e varii in ciascun uomo!

283. Questa indeterminazione permetterà alla virtù di perfezionare la moral nostra cognizione: e l' abito di ben giudicare intorno ai mezzi particolari e di volgerli a retto fine è quello che diciam *prudenza*, la quale risulta dalle tre disposizioni sopraccennate intorno al passato, presente e futuro.

284. Quindi nasce un avviso subito, perspicace e pronto a riconoscere o inventare spedienti; quindi una modesta docilità nell' ascoltare ed anche talora domandare consiglio. Nelle quali operazio-

ni, sebbene le parti principali sono della mente che ordina i mezzi, assai per altro influisce la volontà coll' applicare opportunamente l' intelletto a quelle considerazioni che debbono renderne più saggi gli ordinamenti [71, 75], e coll' infrenar quelle passioni che accecarlo potrebbero [156].

285. All' opposto una volontà men retta travolgerà la prudenza medesima e tutto il corredo di quelle doti che l' accompagnano, facendole servir di stromento a rei disegni; nel qual caso la prudenza prende nome di *astuzia*, di rea politica, e presso gli autori sacri di *prudenza della carne*, *dei figli delle tenebre* ecc. Le doti poi, da cui cresce pregio e vigore alla prudenza, possono degenerare anche quando l' oggetto dell' operare non dissente per sè dal fine ultimo dell'umano operare: l'accortezza nel ritrovar mezzi può trarre ad oprarli men che onesti e divenire *frode*, *slealtà* ecc. la circospezione può divenire *ansietà*, *pusillanimità*, *esitanza* eccedendo in cautela; la docilità può divenir *debolezza*, *dabbenaggine* ecc. lasciandosi condurre dagl' incapaci.

286. Considerate quelle virtù e doti che aiutano a determinar rettamente i nostri giudizii morali in quei punti ove la natura ha lasciata per essi una qualche indeterminazione, prendiamo a considerare sotto il medesimo aspetto le virtù e doti spettanti alla volontà. Libera è la nostra volontà, come altrove si disse, sì nello scegliere l' *obbietto* ove ella riponga l' ultimo dei suoi desiderii, sì nello scegliere i *mezzi* con cui vi pervenga. Ed appunto perchè libera ella è *obbligata* a tendere al suo fine per via di spontanea *elezione*, determinando liberamente l' obbietto particolare ove ella cercherà la propria felicità e i mezzi conducentivi. Qui dunque avrà luogo la virtù. E difatto noi attribuiamo il titolo di *virtù* a chi bene sceglie o fine o mezzi di felicità; ma non diciam *virtù* il bramare, il cercare la felicità. Perchè? perchè il cercarla, il bramarla è necessità di natura; ma il bramarla e cercarla, ove ella è veramente,

nell' ordine, nell' onestà, è a noi, benchè dovere, materialmente libero; e questa virtù che all' ordine, all' onesto, al retto soavemente c' inclina, è quella virtù che *giustizia* suole appellarsi.

287. Ma questa presa così universalmente è anzi l'amore universale del bene onesto, epperò amor di ogni virtù, che una particolar virtù dalle altre distinta, onde *giusto* suol dirsi chi tutte le pratica. Allora diviene virtù speciale, quando considerando le porzioni dell' ordine fra più individui, ne assicura i doveri e i dritti colla costante risoluzione che ispira di attribuir a ciascuno il suo. Presa sotto questo aspetto ella può riguardare e i dritti divini e gli umani: quando difende i divini ella prende nome di *religione*, e già ne parlammo [cap. 9]; quando gli umani, ritiene il nome di giustizia e ne tratteremo ove diremo dei doveri sociali.

288. L' amor dell' ordine, da cui vien mossa al bene la volontà, trova ostacoli al muoverci or nel bene sensibile che ci alletta, or nel male sensibile che ci minaccia [156]; ma questi ostacoli non sono insuperabili; anzi può la volontà valersi delle passioni eccitate da codesti oggetti a rendere piu vigorose e celeri le proprie operazioni dirette al ben ragionevole, come altrove si disse [151, 152]. Può ella dunque avvezzare gl' impeti suoi sensitivi ad obbedire alla ragione; ed ecco per conseguenza due classi di soggetti capaci di virtù, ossia di abito, d' inclinazione al bene. *Al bene* io dico, giacchè anche il bene sensibile a cui le passioni s' inclinano, quando ordinatamente vi si tenda, è *un vero bene* di natura benchè non sommo nè ultimo.

289. A ben comprenderlo riflettasi che l' allettamento delle passioni è necessario nella specie umana ad assicurare l' esecuzione degl' intenti di natura: questa ha connesso un certo diletto alle azioni conservatrici e dell' individuo e della specie, ha ispirato un cer-

to orrore a quanto potrebbe distruggerli, affinchè il naturale istinto ci portasse a conservarci anche quando non vi pensasse ragione. Or il conservarsi è un bene, è un dovere [271 e seg.]. Le passioni riguardate in sè stesse e *ordinatamente* operanti tendono al bene. Ma in che consiste l'*ordine* di una passione? [148 e seg.]. Consiste in ciò che ella dipende dalla volontà ragionevole sì che questa non le lasci libero il corso verso l' obbietto piacevole, se non quanto è necessario a compiere l' intento di conservazione pretesa dal Creatore. Ogni qual volta dunque la volontà tende al bene, epperò ammette il piacere solo come conseguenza, la passione è ordinata; ogni qual volta la volontà tende al piacere, epperò usa del bene sol come di mezzo, la passione è disordinata.

290. L' abito che a poco a poco acquistano le passioni di cedere al ragionevole comando della volontà, suol dirsi *temperanza* quando secondo ragione regola la tendenza al bene sensibile; *fortezza* quando regola secondo ragione l' orror del male. Quindi è chiaro che naturalmente parlando la temperanza uon astringe a total privazione del bene a cui tendono le passioni nè la fortezza ad incorrere audacemente ogni male da cui rifuggono: la via di mezzo è la ragionevole: se non che essendo gl' impeti delle passioni talor subiti ed improvvisi, ragion vuole che anzi a soverchio freno si avvezzino che a libertà soverchia per evitar il pericolo; appunto come detta prudenza che un cavallo ombroso avendo a viaggiare sulla costa di un monte tengasi piuttosto verso l' erta del monte che verso il precipizio opposto, mentre un animale tranquillo si guiderebbe per lo mezzo della via.

291. Ma veggiamo in particolare gli obbietti a cui si estendono, e il mezzo per cui camminano queste virtù. La temperanza regola la propensione al bene sensibile: or a questo anelano e gli ap-

petiti e le passioni [164, 165]; entrambi saranno dunque a lei soggetti; e quando ella regola gli appetiti diretti alla conservazione dell' individuo, ella vien detta *sobrietà*, quando quelli diretti a conservar la specie, *continenza*. Ma oltre gli appetiti positivamente diretti alla conservazione v'è in ogni animale (almen nei perfetti) una tendenza a ricambiar male con male, il cui fine è respingere il male ed impedirne il ritorno. Questo appetito che diciamo *ira o vendetta* produce esso pure il suo piacere se giunga all' intento, e a questo ancora dovrà dar leggi la temperanza sotto il nome di *mansuetudine*.

292. E la legge che agli appetiti ella impone è quella che poc'anzi fu dichiarata — tendere al fine, ammettere il piacere che ne consegue. — Quindi egli è patente tre gradi avere il disordine negli appetiti: 1.° grado cercare il diletto senza l' intento di conservazione, 2.° cercarlo con nocumento della conservazione, 3.° cercarlo coll' intento d' impedir la conservazione. Reo dunque è il vendicativo che cerca non il riparo dei proprii danni ma il danno dell'offensore; più reo se per isfogar la vendetta nel sangue nemico si arrischia alle tante sciagure che glie ne possano incogliere; ma frenetico se va, come la donna cinese, per vendetta ad appiccarsi al laccio sull' uscio del suo nemico. Altrettanto dicasi riguardo agli altri appetiti.

293. Le passioni ragionevoli [165] hanno esse pure il lor piacere. Il Creatore che dell' uomo far volea il suo capolavoro volle con esso accertare l' esecuzione dell' intento; e poichè dalla ragione dovea regolarsi sulle norme del vero la perfezione morale dell' individuo, gl' ispirò una sete insaziabile e del vero e della perfezione; e questa perfezione volle che all' esterno ancor tralucesse nel decoro; ed ottenesse da altrui con certo soave impero stima e riverenza o lode, affinchè l' onor tributato ai migliori fosse sprone ai più tardi,

e la riverenza di questi confermasse quelli nel bene. Or queste passioni, l' amore cioè del sapere, della propria grandezza, del decoro con cui si manifesta, degli omaggi che riscuote, hanno esse pure il lor piacere le cui attrattive seducono la volontà tanto più agevolmente quanto sono men brutali.

294. Anche a queste dunque dee por freno la temperanza, sicchè e ottengano il lor fine e non trasviino con impeto indocile; epperò imporrà tal sobrietà alla bramosia di sapere che ordini il conoscimento del vero alla moral perfezione (*studiosità*) senza traboccare nelle intemperanze della *curiosità*; tale al desio di grandezza che la cerchi nel vero (*umiltà*) senza traboccar nell' *orgoglio*; tale all' amor del decoro che lo ottenga con *affabile gravità* senza degenerare in *fasto*; tale al desiderio di lode che sappia ottenerla col merito (*modestia*) senza mendicarla colla *vanità*.

295. Or passiamo a considerar le virtù cui deve avvezzarsi quel sì gagliardo impulso con cui l' uom sensitivo dal mal rifugge [159]. È egli assalito dal male? se la prudenza non suggerisca di evitarlo, verrà a confortarvelo la fortezza per mezzo della *magnanimità*, la quale animosa per la *fiducia* di vincere, *generosa* pel disprezzo di ogni ostacolo, di ogni pericolo, efficace pel *coraggio* con cui fa empito, è quella virtù che sembra la più propria a formar gli eroi. Ma per esser sincera come dee guardarsi dalla *pusillanimità* e dalla *timidezza*, così dee dalla *audacia* e dalla *temerità*.

296. E tal diverrebbe se abbandonata dalla prudenza non proporzionasse i suoi impeti alle forze: uscita così dai limiti della ragione che ordina di affrontare i mali con fortezza affine di allontanarli, ella dimenticherebbe il vero fine con cui il Creatore la innestò nel cuore, e meriterebbe nome anzi di furore che di virtù.

297. Che se il mal temuto c' incolga, qual sarà l' ufficio della fortezza? col nome di *pazienza* ella sosterrà il forte sotto il peso

dei mali, sicchè nè si abbandoni a disperata tristezza, nè si lusinghi con ingannevoli speranze, nè consenta a partito disdicevole, per sottrarsi al male. La pazienza dunque non è insensatezza di stupido, nè immaginaria apatia di stoico: ella è equanimità d' uomo saggio che sente il peso dei mali senza soccombervi.

298. Ma le imprese che dal forte s' intraprendono, i mali che talor lo opprimono, possono essere di lunga durata. A compiere dunque l' idea d' uom forte è necessaria la costanza o *perseveranza* in ciò che saggiamente egli ha risoluto; la quale come dee preservarlo dal fluttuar della *incostanza*, così dee dalla caparbia *ostinazione*, se talor si avvegga di partito mal preso; in tal caso la perseveranza sarebbe stoltezza, poichè sconsigliata dalla ragione.

Coll' esercizio di queste virtù, che gli appianano la via e a ben conoscere e a ben eseguire, compirà l' uomo quella idea di perfezione a cui lo astringe il principio di ogni dover naturale — Fa il bene — applicato al proprio suo individuo. Or qui bramerebbesi dal Verulamio [a] che il filosofo morale si diffondesse in cercare e suggerir i mezzi di praticare codeste virtù e di tal suo *desiderio* siane a lui pur lode: chè scrivendo pei suoi protestanti vedea mancarne fra loro e la cognizione e la pratica. Ma fra noi cattolici non è mestieri che il filosofo entri in tali particolarità. I mezzi di praticar le virtù ben presto si trovano quando la volontà è animata da brama sincera di acquistarle; e questa brama agevolmente si desta quando non da una fredda e titubante filosofia, ma da una autorità infallibile siamo accertati del premio. D' altra parte il banditor del vangelo e ministro di riconciliazione è natural maestro di tali industrie pratiche, di cui gli somministra ampia messe quel magiste-

---

a BAC. *de Augumento Scient.* lib. VII, c, 1.

ro di vita perfetta , che porta il nome di *ascetica ;* magistero tanto più efficace, quanto più intimamente si addentra nei penetrali della coscienza individuale, e riceve dalla grazia quegli aiuti che a rinfrancare la debolezza nostra valgono più che i precetti. Lasciamo dunque ai protestanti ed agl' increduli lo scrivere manuali di moral filosofia per uso del volgo; ed auguriamo ai loro libri dei leggitori volgari capaci d' intendere , e pronti a sacrificarsi per amore delle loro teorie, senz'altro premio ben accertato che il titolo di virtuosi filosofi. Noi ci restringiamo in filosofia a considerar teorie, e dopo aver contemplato sotto tale aspetto l' operar dell' uomo individuale, passiam ora a considerare l' uomo sociale.

DISSERTAZIONE SECONDA

TEORIE DELL' ESSERE SOCIALE

CAPO I.

NATURA DELLA SOCIETÀ [a]

SOMMARIO

299. *Non si danno doveri reciproci senza società* — 300 *dee dunque chiarirsi prima l' essere poi l'operar sociale.* — 301. *Analisi della idea di società* — 302. *ella è solo fra esseri intelligenti* — 303. *ler legame non è la unione di tempo o di luogo* — 304. *ma la unità di fine conosciuto e voluto concordemente* — 305. *e però concordemente procacciato con mezzi comuni* — 306. *ed esterni o materiali.* — 307. *Definizione della società.* — 308. *Prima idea di bene sociale e di perfezione* — 309. *tre gradi di tal perfezione; unità, efficacia, conseguimento* — 310. *perfezione compiuta e incompiuta.*

299. Egli è costume di chi spiega dritto naturale il considerare certe classi di doveri dell' un uomo verso l' altro anteriori ad ogni idea di società ; e un tal modo di specolare è coerente con tutto il resto della dottrina allorchè la società si riguarda come una pura convenzione umana. Ma siccome il fatto di questa convenzione per confessione di parecchi tra i suoi difensori non è, come poi vedremo, se non una finzione di dritto (*fictio iuris*) ed io non amo fondar sopra una finzione quanto vi ha di più sacro ed importante nel commercio fra gli uomini, mi vidi astretto a cercare *nel fatto reale* altro miglior appoggio ; e sì mi parve averlo trovato con nulla più che analizzare la idea che ognuno si forma allorchè pronunzia il vocabolo *Società*, e paragonar questa idea collo stato naturale in cui ogni uomo trovasi sulla terra.

---

a Di questo si ragiona frequentemente nell' *Esame Critico*, ma specialmente nel l. 1, cap. 3, §. 1.

Ecco per qual motivo non credei poter trattare dei doveri reciproci fra gli uomini se prima non li considerava formanti una qualche società. E in verità, come potrebbero esservi *doveri* reciproci senza relazioni reciproche? [206] come relazioni senza qualche congiunzione [a]? come congiunzione senza qualche leggo? come legge senza legislatore e senz' autorità? Data poi la congiunzione di molti esseri intelligenti sotto un' autorità comune, che altro ci manca per costituire una società? Parvemi dunque ripugnante la voce di *relazioni estrasociali*, usata dal ch. C. di Haller (di cui per altro ammiro in molti punti la dottrina) nè seppi come introdurmi a considerare i doveri reciproci se prima non ne stabiliva *sul fatto* le fondamenta, con una attenta osservazione dell' *esser sociale*.

300. Questi preliminari erano assolutamente indispensabili nel dritto sociale, diversissimo in origine dall' individuale; imperocchè questo nascendo dall' essere umano considerato nella sua unità personale, obbietto dello studio dei metafisici; mi presentava la sua base già assicurata da essi su terren sodo, nè altro mi rimanea che osservare i fenomeni di un essere già conosciuto. Ma il dritto sociale nasce dallo stato di *aggregazione*, e questa dall' *operar* degli uomini, obbietto proprio del natural diritto. Il natural diritto dee dunque chiarirne la nozione e la esistenza, prima di entrare a scrutinarne le leggi.

Dovetti dunque tentar sulle prime di appoggiar al fatto la dottrina dell' *esser sociale*, svolgendo poscia la dottrina del *sociale operare*: ben inteso che certe leggi *universali* di operare dell' uom sociale *considerato in astratto* dovranno entrare in questa dissertazio-

---

a Che vuol dire *relazione*? una cotal *connessione* che passa fra due esseri sia nell' ordine fisico o nell' astratto.

ne, non essendo possibile dare ragionata esistenza alla società *reale*, senza considerar le leggi di quei fatti da cui ella nasce.

Non ignoro fra quanti scogli io m' inoltro, terribili e fortunosi non tanto pel profondo dei vortici in cui si ascondono, quanto pel soffio tempestoso delle contrastanti dottrine, animose più che mai a' di nostri e intolleranti di opposizione. Dirò più: non ignoro che il conciliare le opposte sentenze è la più odiosa di tutte le imprese, che si tira addosso gli urti e le maledizioni di ambi i lottanti partiti. Ma queste ragioni debbono atterrir coloro che cercano adulatori e laudi: cni preme il vero e nulla più che il vero, altro paventar non può se non l' errore; ed avrà caro il camparne, a costo ancora di urti e di maledizioni. Del rimanente la Verità (se ella parlerà veramente in queste carte) ben sa *comandare al mare e ai venti e far tranquillità.*

301. Nell' atto cbe dall' angusto recinto dell' individuo io passo all'aperto campo della società ove sl nuova scena invita i miei sguardi, conviene che per qualche momento sulla soglia mi arresti e riconosca il terreno su cui prendo a viaggiare. Io non sono il solo uomo dell' universo, e come ogni altra creatura ha una specie in cui la sua natura si ripete e più o men cresce di numero, così io pure trovo e ravviso in mille altri mille volte me stesso; e tosto che in essi mi ravviso mi unisce con esso loro se non l' affetto almeno il pensiero, il quale segretamente mi dice che io con essi formo una cotale unità, cui dal volgar linguaggio è imposto nome di *Società*. Or di questa creazione del mio pensiero domando io conto al mio pensiero medesimo, avido di comprendere appieno che cosa egli mi dice quando nomina *Società*. Vuol dire moltitudine d' individui ravvicinati nello spazio? ma in tal caso sarebbe società un sacco di frumento, un semenzaio, un vivaio, una mandra; al cbe ripugna il comun senso.

302. Sebbene no che interamente non vi ripugna : fate che nella mandra poeticamente io consideri il toro come arbitro e guida delle sue vitelle; che nelle piante io finga amori e maritaggi; che fra più esseri inanimati io introduca con ingegnoso apologo conversazione; ecco tosto comparir fra di loro senza disdoro il nome di società, e potranno associarsi non dico lioni e tori e capre e querce e canne, ma la lima e il razzo e il sole e l' aquilone e qual altra si voglia inanimata anzi immaginaria creatura [a]. *Società* dunque inchiude l'idea di esseri intelligenti; ma la sola intelligenza non basta a far sì che molti costituiscano una qualche unità.

303. Siccome ogni essere intelligente forma da sè un individuo compiuto, la unione di molti formerebbe naturalmente pluralità non unità; per ridurli alla unità ci vuole un vincolo che gli stringa; nè questo vincolo può essere il luogo o il tempo; giacchè dai confini e del luogo e del tempo non può essere stretta l'immensità della intelligenza; e solo una grossa materialissima filosofia potria considerar la società come una locale aggregazione, mentre molte società vivono sparse in luoghi disparatissimi, e pure formano moralmente un solo essere. Qual vincolo sarà dunque capace di stringer fra loro esseri intelligenti? Due sono le facoltà essenziali della natura intelligente; l'una apprensiva l'altra espansiva, facoltà di conoscere, facoltà di volere; la 1.ª le dà il principio dell' essere morale, la 2.ª lo conduce a compimento [138]. Se dunque troviamo un vincolo che leghi queste due facoltà avrem trovato il principio di unità per legare gli esseri morali. Ora ognun sa che la facoltà di conoscere non può essere legata se non dal vero, nè la facoltà di volere se non dal bene.

---

a *Vacca et Capella et patiens Ovis iniuriae* SOCII *fuere cum Leone in saltibus.* PHAEDR.

304. Dunque ogni qual volta molti esseri morali diretti dalla cognizione di un vero istesso saranno moralmente necessitati a voler concordemente conseguire quel bene che in lui conoscono, potrem dire esservi *unità* fra di loro. Unità di fine derivante da unità di cognizione, producente unione di volontà, ecco la idea essenziale di società. Toglietene uno dei tre elementi , la società è perduta: fate che cinquanta eruditi si affatichino a trovare l' interpretazione di un papiro: tutti lo conoscono, tutti hanno per fine l' interpretarlo; ma se a questo fine non congiungano le lor volontà manifestandosi reciprocamente i loro intenti in modo che ne risulti *un intento comune*, niuno dirà che sia formata fra di loro una società. La *comunanza* non solo di obbietto, ma anche d' intento è quella propriamente che compie l' essere sociale, facendo si che il fine non sia più de' singoli ma della comunità; talchè niuno possa arrogarselo se non comunicandolo cogli altri, bramando e procacciando per essi ciò che brama e procaccia per sè.

305. Dal che apparisce come la congiunzione degli sforzi è nello stato presente dell' uomo conseguenza necessaria dell' associazione d' intenti. Giunti che saremo al possedimento di quel bene infinito cui natura ci spinge, esisterà società per sola comunicazione di fine già posseduto; ma finchè vi aspiriamo, ogni nostra società sempre mira ad un intento non ancora ottenuto [51]. Mira dunque ad un intento, e per ottenerlo essendo necessarii i mezzi, la concordia delle volontà induce per legittima conseguenza congiunzione di mezzi [46].

306. Ed ecco come una qualche unione materiale diviene necessaria alle società umane di qualunque specie ed ordine elle sieno; essendo impossibile il congiugnere menti e volontà umane ad ottenere un fine senza adoprarvi mezzi esterni, veicolo necessario affine di comunicarsi e le intenzioni e gli aiuti reciproci.

307. Dal fin qui detto possiamo trarre la definizione e generalissima di qualunque società, e meno universale della società fra gli uomini sulla terra. *Società* nel primo senso è — la cospirazione ossia concordia di molti esseri intelligenti nell'amore di un bene da tutti conosciuto. — *Società umana* qui in terra è — la cospirazione di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto. — Gli elementi analitici dell'*essere* nostro sociale sono dunque *unità di fine, armonia d'intelligenza, concordia di volontà, coordinazione di mezzi.*

308. Penetrata la natura di società non riuscirà difficile comprendere che sia *bene* e *perfezione* sociale. Se *bene* è quell'obbietto a cui tende la natura [16], bene sociale sarà quello al cui possedimento aspira per sua natura la società; e siccome la perfezione di ogni essere dee misurarsi dalla proporzione che esso ha col suo fine e dalla sublimità di questo fine cui aspira, sarà la perfezione della società [13] proporzionale alla capacità ch'ella avrà di ottener l'intento sociale, e alla sublimità di questo medesimo intento.

309. Ora il primo principio di tal capacità è l'*essere*, il secondo l'*operare* di cui è compimento il *conseguire* [13]. L'essere società inchiude due elementi, la *moltitudine* da unire e la forza di *unione*. Quanto più numerosa è la moltitudine, tanto a parità di unione è più perfetta la società; e viceversa tanto è più perfetta quanto a parità di moltitudine l'unione è più gagliarda. L'operare ottiene la sua perfezione dall'altezza del fine e dalla efficacia dei mezzi; laonde tanto sarà più perfetta la società, quanto sarà più sublime il fine e più energici i mezzi con cui vi tende. Siccome finalmente il conseguire è un appropriarsi lo scopo, quanto questo scopo verrà più intimamente posseduto dalla società, tanto questa sarà più perfetta.

Perfezione nell'essere, nell'operare, nel conseguire; ecco i tre gradi di perfezione sociale i quali ci fanno ravvisare nella Chiesa cat-

tolica qui in terra la più perfetta delle società nmane, congregante tutta la moltitudine degli uomini con interna unità perfettissima di credere e di volere, operante per fine immortale con l'efficacia di un esterno organismo perfettissimo e di una grazia interna onnipotente legata a segni esterni; formante una pace di concordia fraterna assicurata dalla vigilanza di un padre comune cui niuno osa resistere; e tutto ciò in virtù di una autorità inerme e pure assoluta ed inconcussa. Società più perfetta di questa non potremmo trovarla se non all'apice della scala delle creature intelligenti [LVIII *Diss.* 2, *c.* 2]. In quella società beata che porta nome di città di Dio, di Gerusalemme celeste, ove l'unità delle intelligenze e delle volontà sarà somma ed eterna fra le braccia dell' eterno Amore; *a* il vincolo che le legherà sarà efficacissimo e soavissimo, non altro essendo che l' irresistibile tendenza natia verso il bene appien conosciuto, confortata da soprannatural carità; il conseguimento sarà perfettissimo congiungendosi Dio e quasi immedesimandosi col nostro intelletto. Ma la società che va pellegrinando sulla terra non potrà mai gingnere a tal grado di perfetta unità : si potrà accostarvisi colla unità del fine e dei mezzi, da cui principalmente dipende la unità di essere e di operazione.

310. Ond' è che possiam distinguere nella società come abbiam distinto nell' individuo la perfezione *incompiuta* che consiste nel tendere, la *compiuta* che consiste nel possedere [41]. Questa non è propria della terra [XXXVIII]; quella consiste nella *unità* e nella *efficacia*, che sono la perfezione dell' essere e della operazione di tutto il creato, e l' immagine della perfezione del Creatore, uno nell' essere, onnipotente nell' operare.

---

a Erit Deus omnia in omnibus — Sint unum sicut et nos — Cognoscam sicut et cognitus sum.

NOTE

AL CAPO I.

XXXVIII. *Società particolare non giunge al fine ultimo.*

Potrà sembrar falso che la società mai non conseguisca appieno il suo intento qui in terra; giacchè tante associazioni or di guerra, or di lettere, or di commercio ecc. giungono realmente a possedere il loro intento o colla conquista di un tal paese, o colla scoperta di una tal verità, o col conseguimento di un certo lucro ecc. Ma se si rifletta alla natura delle società particolari come appresso verremo spiegandola, si comprenderà che tutti i fini particolari impropriamente si possono dire *fini*, non essendo se non *mezzi* ad ottenere il *fine vero*, la felicità. Ed ecco perchè queste società particolari quando giungono a possedere appieno il loro intento *si disciolgono* da sè stesse, e i loro associati applicano ad ottener *felicità* quei *mezzi* che conseguirono colle precedenti unioni. Che vuol dir questo *fatto*? vuol dire che l'intento delle unioni precedenti non era un vero *fine*, altrimenti il conseguimento avrebbe cagionato riposo durevole nella società [18, 19], ma era solo un *mezzo;* or il mezzo non può essere che un termine di passaggio [17], dunque al momento che la società vi è giunta *cessa* di aspirarvi, e cessa per passar oltre in traccia del *vero fine*. Dunque ella non avea conseguito appieno il suo intento. Ed ecco perchè, ottenuto il fine particolare, ella non riposa, ma perde il legame *particolare;* e cessa di essere *quella tal* società particolare, trasfondendosi o in altre particolari o almeno nella universal società del genere umano.

Evvi per altro un certo bene finale in cui riposa la società, se prendiamo questa voce nel suo senso più ristretto, vale a dire in quanto significa congiunzione d'uomini *nel loro pellegrinaggio mortale*. Questa congiunzione, avendo

per fine, come a suo luogo vedremo, l'*ordinata convivenza*, può dirsi che giunge al suo fine, quando a questa ordinata convivenza ha conferita con le sue istituzioni una perfezione costante. Allora la società, come ogni essere giunto al proprio fine, *vi riposa* [13]. E questo riposo della società nell'ordine appellasi *pace:* alla quale, come ognun vede si richieggono due elementi, cioè il riposo e l'ordine. Se il *riposo* vien prodotto fuori dell'ordine dalla tirannide di chi comanda, o dall'apatia servile di chi obbedisce, vi sarà inerzia ma non pace: se regna la *giustizia*, ma contrastata dai malvagi, vi sarà ordine ma non pace. La congiunzione dell'ordine e della tranquillità darà alla società un vero ed onorato riposo perchè ella avrà conseguito tutto il bene agognato e possibile sulla terra.

CAPO II.

ORIGINE DELLA SOCIETÀ.

SOMMARIO

311. *Dottrine estreme intorno all' origine della società* — 312. *analoghe alle due filosofie esclusive.* — 313. *Loro conciliazione* — 314. *Applicazione del primo principio ai doveri verso gli altri.* — 315 *Dobbiamo amar gli altri come noi, non quanto noi* — 316. *l'amor d'altrui ha tendenza simile ma principii meno gagliardi* — 317. *Il sacrifizio di sè non è sacrifizio del proprio bene* — 318. *ma neppur è calcolo di egoismo interessato* — 319. *Dal dovere di amare altrui nasce la società* — 320. *Prova di senso comune* — 321. *Prova di fatto morale: socievolezza naturale* — 322. *Apparisce anche fra litiganti* — 323. *Prova di fatto fisico: ragguaglio de' bisogni e dei mezzi.* — 324. *Obbiezione; si è dimostrata la socievolezza non la società umana* — 325. *I. Risposta: ne nasce l'idea di società astratta e da atteggiarsi* — 326. *II. Risposta; ne nasce che l'uomo è naturalmente in società* — 327. *Poichè è necessario che si trovi con altri uomini* — 328. *necessario fisicamente per nascere e conservarsi* — 329. *necessaria per lo svolgimento di sua ragione* — 330. *I. perchè fuori della società o non vi è linguaggio o è inutile* — 331. *II. Le scienze o mai non nascerebbero o sarebbero ognor nella infanzia* — 332. *III. La volontà sarebbe indomita* — 333. *IV. Arti, agi, cultura sarian ignoti* — 334. *Svolgimento progressivo pel bisogno di società* — 335. *Obbiezione tratta dagli anacoreti* — 336. *Risposta assurda del sistema dello Spedalieri* — 337. *Risposta vera: società essenziale e accidentale* — 338. *I. Gli anacoreti erano nella società universale* — 339. *II. Ed anche nella particolare* — 340. *Conclusione. La società si divide in universale e particolare.*

311. Molto si disputò fra i pubblicisti intorno all'origine della Società: di chi è ella parto? di natura o di volontà umana? — L' uomo nasce nella società, in lei sola ha perfezione, a lei è portato dalla inclinazione; dunque la società è naturale all' uomo, e il fuggirne sarebbe contro natura; così argomentarono gli uni. Altri al-

l'opposto — tutti gli uomini sono naturalmente uguali; nella società l' uguaglianza si perde; dunque la società, almen la civile, è opera non della natura ma dell' uomo, a cui tutto al più è necessaria la società domestica per formarsi; ma, formato che sia, egli è libero ad uscirne.

312. Così gli uni riguardando la società come stato necessario, gli altri come stato fattizio, vengono finalmente a dividersi in quelle due classi estreme in che dividonsi tutte le dottrine filosoficbe, idealismo ed empirismo, necessario e contingente ecc. [XXXIX] fra le quali entra conciliatrice la filosofia temperata da noi adottata (Intr.) nel dritto naturale, analizzando i due elementi per distinguerli, ma non per isolarli.

313. Sì, ben potrebbe essere che nella società vi fosse, come in ogni altro obbietto della specolazione filosofica, una combinazione dell' elemento necessario col contingente; e cbe la dissonanza delle opinioni nascesse anzi dall' essere esclusive che dall' esser false; potrebbe essere cbe nella società come in ogni altro individuo reale concreto dovesse trovarsi un' applicazione particolare di una idea universale, e che se l' idea è necessaria l' applicazione fosse contingente. Tale almeno è il parer nostro che prendiamo a svolgere bramosi di conciliare i filosofi non già col sacrifizio di qualche parte del vero, ma col cbiarire ed eliminare il falso. Per riuscirvi con evidenza torniamo ai principii e al filo dell' opera da cui, solo per dare una chiara idea di ciò cbe intende ognuno col vocabolo società, ci dipartimmo nel capo precedente.

314. Nel finire la I.ª dissertazione avevamo presentato un saggio dei doveri dell'uomo e verso Dio e verso sè stesso; e tutti gli avevamo dedotti dal primo universal principio *fa il bene*, combinato colla osservazione e dei fatti e della natura delle cose, mezzi che naturalmente ci manifestano gl'intenti del Creatore e per conseguenza la natural legge a cui dobbiam conformarci [108]. Ci rimaneano

da considerare i doveri dell' uomo verso gli altri uomini ; e questi pure dovranno spuntar come ogni altro dal general principio *fa il bene* applicato agli altri uomini.

Or che vuol dire il principio — *fa il bene* — considerato relativamente agli altri? Vuol dire — compisci relativamente ad essi l'intento del Creatoro — [19 e seg.]; intento che io debbo riconoscere consultando i fatti di natura [108]. Qua dunque mi volgo e domando a me stesso: Quale, secondo i dettati di natura, dovette essere rispetto a loro l' intento del Creatore? La risposta è evidente ad ogni più rozzo ingegno; ogni uomo ebbe dal Creatore quella natura stessa che ebbi io; dunque l'intento del Creatore è per ciascun di loro quel medesimo che per me contemplai [D. I, c. X]. E per conseguenza il mio operare relativamente ad essi tanto sarà più perfetto , quanto più concorrerà a procacciar loro ciò che procacciar debbo per me medesimo.

A determinare i miei doveri verso gli uomini non ho dunque altro a fare che volgere a loro quelle varie forme in cui mi si presentò il principio universale considerato relativamente a me stesso [259]. Da questa materiale trasformazione otterrò dunque per ragioni analoghe le seguenti formole tutte in sostanza equivalenti: *fa l' altrui bene , fa che altri tenda al suo fine , che conservi l' ordine , che viva onestamente, convenevolmente, che ottenga la sua perfezione, che si renda felice, che tenda a Dio, che manifesti le perfezioni divine, che dia gloria al suo Dio.* — Paragonate, lettore cortese, queste formole con quelle che esprimono i doveri dell'uomo seco stesso [l. c.] e vedrete che esse non sono se non una trasformazione dell' universal principio morale applicato o all' obbiettivo o al subbiettivo. Che se ulteriormente vogliate considerare come il desiderare bene altrui è ciò che suol dirsi *benevolenza* o *amore* , vedrete il principio sociale ridursi alla nota formola — *amare altrui come sè stesso.* — Tutte queste varie espressioni di un medesimo principio

trovansi adottate da varii moralisti come fondamento dei doveri verso gli altri [XL].

315. Avvertite per altro a non prendere equivoco, e non inferire dal debito di amare altrui *come* sè stesso il debito di amare *quanto* sè stesso. L' amore è una tendenza della volontà [31], e la tendenza è moto [III]. Or nel moto altro è la *qualità*, ossia direzione, altro la *quantità* ossia *intensità*: la direzione è determinata dal *fine* e dalla *via* per cui vi si giunge; onde due navi che in Palermo salpano per Napoli hanno la stessa direzione; la intensità dipende dal *principio* impellente e dalla sua immediata applicazione al mobile : onde due navi avranno la stessa intensità di moto se sotto l' immediato impulso del medesimo vento avranno le medesime proporzioni di statica.

316. Or così la *tendenza* con cui vogliamo il bene altrui ha la stessa direzione di quella con cui vogliamo il proprio, giacchè è rivolta al medesimo *fine* passando pei *mezzi* medesimi. Ma *i principii* di questa natural tendenza sono eglino uguali e applicati con uguale prossimità? La tendenza al bene e proprio e altrui nasce, come ogni altra tendenza, dalla natura nostra e dall'apprensione di qualche bene, dalla quale apprensione ella viene determinata [29]; e però quanto più quel bene sarà strettamente connesso colla perfezione della natura che tende, e più vivamente conosciuto dalla apprensione della mente, tanto sarà più intenso l'impeto della tendenza. Or egli è chiaro che il bene *mio* è più connesso colla *mia* natura che il bene altrui, giacchè al bene altrui io tendo solo in quanto la sua natura *somiglia* alla mia; ma al *mio* vi tendo in quanto esso è perfezione della natura in me individuata; or la *somiglianza* è assai meno connessa col soggetto che la *identità*. Dunque è chiaro che *per parte della natura* debbo amar più il bene mio che l' altrui.

Ma più poi se riguardasi l' *apprensione*, altro principio della tendenza; giacchè essa mi fa conoscere più vivamente il *me* che il *fuor di me*, e per conseguenza mi presenta in forme assai più evidenti e il bisogno che ho e la proporzione dell' obbietto a soddisfarlo, che ella non me gli rappresenta in altrui.

317. Dunque l' amor verso il prossimo se debbe essere *simile* all' amor di sè, non dee però ragionevolmente essere *uguale*; molto meno poi potrà essere maggiore come vorrebbe il ch. professore barone Galluppi [XXII] col divenir *cagione* dell' amor di sè. Vero è che in certi eroi veggiamo splender talora dei tratti di tal generosità, che fanno quasi illusione alla mente e la persuadono aver essi preferito l' altrui bene al proprio. Ma questa illusione suol nascere dalla men ragionevole idea con cui si vuol dir *bene* il piacer o l' utile, dove il vero bene della intelligenza è *l' ordine* [21] la cui bellezza tanto splende più sublime quanto è maggiore nell' atto eroico il sacrifizio o dell' interesse o del piacere [VI*]. L' eroe dunque che sacrifica altrui o beni o agiatezza o riputazione o vita mentre sembra rinunziare al bene proprio, vola realmente con impeto a quel *suo bene di ordine* per cui è creata la *tendenza intelligente* che chiamiam volontà : bene *vero*, ma dagli animi volgari rimirato sol fra le nebbie di quelle dimostrazioni che convincono la ragione senza infocar gli affetti; laddove gli animi sublimi vi si affissano con una specie d' intuizione, che repentinamente ne mostra lor la bellezza, e li trasporta.

318. Questo *amor del bene proprio* è dunque ben altro che quel vile e studiato *interesse ben calcolato* sul quale gli epicurei antichi e moderni (di qualunque tinta essi siano) pretendono appoggiare con lambiccate dimostrazioni gli slanci di un cuor generoso. Nelle costoro teorie l' eroe ama l' ordine perchè ne spera piacere; nelle nostre sprezza il piacere perchè ama l' ordine. Vero è che que-

sto medesimo amor dell' ordine produce poscia in lui un indicibile contento allorchè si avvede di averlo conseguito, tanto più perfetto quanto maggiore fu il sacrifizio con cui lo pagò. Ma il sentir poscia questo diletto mostra bensì essere l' ordine il vero bene dell' uomo, ma non prova aver quell' eroe bramato e adocchiato qual fine dell' eroismo il piacere: dove anzi se a quel piacere egli avesse mirato sentirebbesi internamente minor di sè stesso e quasi contro di sè sdegnato.

319. Abbiamo stabilito come primo naturale risultamento del principio morale applicato alle relazioni fra gli uomini il dovere di *amarli*, ossia di voler procacciare il loro bene. Ora stabilito un tal dovere voi già vi trovate in società non dico solo senza avvedervene, e senza verun atto o patto positivo con cui intendiate legarvici; ma a dispetto di qualunque opposizione con cui pretendeste uscire dai suoi legami. Imperocchè ditemi, di grazia, che cosa è *società*? Società, abbiamo noi detto [307] è *il cospirar di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto;* or in forza del principio universale — *fa il bene* — voi siete tenuto a cooperare con ogni altro uomo affinchè egli ottenga quel bene istesso a cui voi aspirate per natura [314]; voi dunque vi trovate legato in una universal società cogli uomini tutti per ciò solo che siete uomo al par di loro, e creatura di un medesimo Artefice. E questa società, come voi ben vedete, è società necessaria, nata dai principii essenziali della umana natura che sono intelletto tendente ad un Vero unico [112] e volontà tendente ad un unico Bene [XLI]. Dal che comprenderete quanto vadano errati quegli utilitarii che la socialità considerano come un mercato di servigi scambievoli (idea turpe e abbietta onde vanno falsati quasi tutti i corsi di pubblica economia) ovvero come una specie di transazione con cui si sacrifica il *minimo* per avere gli altrui sussidii coll' intento sempre di

far prevalere il proprio interesse [a]. « No, dice il Guizot, dovunque l'uomo non considera che sè medesimo diviene impotente a formare una società di qualche estensione e durevolezza » [b]. La società, soggiunge altrove, non esiste che pel sacrifizio dell'individuo: e secondo che cessa l' abito del sacrifizio l' uomo imbarbarisce e la società si dissolve; tanto è vero che la società è formata dall' amore.

320. Questa conseguenza che risulta dall' applicazione della idea di società allo svolgimento del primo principio morale concorda coll'insegnamento naturale della coscienza la quale riguarda come sacri i doveri di umanità verso qualsivoglia mortale e ci rappresenta l' uman genere sotto l' aspetto di una sola società; onde si nomina sì spesso col vocabolo di *Società umana*. Questa locuzione ordinarissima la quale è contraddittoria o almeno metaforica in bocca a chi non considera ogni uomo come cospirante cogli altri ad un fine stesso, è nelle nostre dottrine, e nel senso intimo di ciascun uomo la espressione fedele delle prime relazioni sociali, base di ogni altra società. Sì: ogni uomo è membro di una società universale, di una sterminata famiglia che tutti abbraccia i figli di Adamo, e li guida concordi all' obbietto infinito dei voti comuni.

321. In fatti scontrandosi fra loro due incogniti che abbiano sensi di umanità non si trovano essi tosto in atto di adoprar concordemente i loro mezzi ad un fine comune? Fatevi coll' immaginazione spettatore di due europei che s' incontrano nel Saara o nello Step: voi li vedete tosto sforzarsi in metter in comune i loro mezzi col sussidio del linguaggio; e quanto gioiscono se possano

---

a *L'individualità è sempre prevalente nella società. Ma la socialità esige di transigere ecc.* ROMAGNOSI Ist. di Civ. Fil. tom. 1, pag. 535.

b GUIZOT Civ. leç. 3, pag. 20.

almen rozzamente capirsi! E dove mira tosto il loro conversare? mira *ad informarsi* reciprocamente, vale a dire a tendere concordemente verso il *vero;* mira ad ottenere ed a recare sussidio, vale a dire a tendere concordemente verso il *bene.* E guai se l' uno si avvedesse che l'altro procede o con mala fede o con intenzioni ostili, vale a dire che disegna appropriare *a sè solo* o il vero o il bene! Lo accuserebbe tosto di violar le leggi *di umanità;* le quali altro finalmente non sono se non le leggi della società universale che lega fra loro tutti gli uomini, e gli obbliga ad unire gli sforzi per tendere al fine comune. Ben presto, se l'offensore non torna al dovere, li vedrete contrastare e con parole e con fatti. Credete voi che per tal contrasto sia rotta fra loro la società? Ma di grazia, e che pretende l'offeso qualor procede da uomo cioè secondo ragione, se non ridurre l' offensore ai termini dell' onesto? or l' onesto, già lo sappiamo, egli è il bene proprissimo; il bene specifico dell' uomo [20].

322. Dunque quel medesimo litigare e cozzare egli è uno sforzo con cui vuol comunicare all' altro un bene, di cui questi fa pazzamente un gettito a dispetto di sua coscienza. E dove potrà dunque trovarsi uomo fuor della società se l' atto stesso del guerreggiare rettamente usato è adempimento dei doveri sociali, usato con ingiustizia porta in questo medesimo titolo d' *ingiusto* una nuova conferma alle leggi di giustizia, leggi essenzialmente sociali [a]? Il fatto ci mostra dunque esser la idea *società umana* una di quelle idee naturalissime, e però verissime che formano quasi un assioma presso ogni *gente* e in *ogni individuo:* e forse appunto per

---

a « Sicut est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse « non potest; sic est pax quaedam sine ullo bello, *bellum vero esse sine aliqua « pace non potest.* » S. Aug. Civit. Dei L. 19, c. 13.

essere così triviale da molti filosofi non ottenne quell' attenzione che pur meriterebbero tutte le idee più generalmente ricevute perchè ispirazione genuina di schietta natura.

323. Ed osservate, come la natura nella disuguaglianza naturale degl'individui stabilì un principio ineluttabile di quel concorde operare verso un fine che forma l' esser sociale. Tutto nel mondo è compenso: la prudenza del vecchio aiuta la inesperienza del giovane, e questi colla sua robustezza dà conforto alla fiacchezza del vecchio; tutto può l' uomo contro il sesso imbelle e contro il fanciullo, ma questi ottengono coi vezzi d' incatenargli le braccia, incatenandone il cuore; il dotto può assai coll' ingegno ma suol logorare collo studio le forze del corpo, onde l' ignorante che ne riceve lume alla mente gli divien necessario per sostentamento del fisico; le ricchezze fomentano l' ozio e rendono così il ricco tributario al povero usato alla fatica e ai travagli. In somma tutto l' ordine sociale è una perpetua vicenda di bisogni e di sussidii ripartiti con saggia misura dalla Intelligenza infinita a fine di ottenere l'associazione degli uomini. La metafisica dunque, la psicologia, la morale, la fisica ci dimostrano concordi questa gran verità che gli uomini sono destinati a formare una universal società, dalle cui leggi si trovano legati per ciò solo che ebbero dal Creatore natura umana.

324. Ben veggio potermisi opporre aver io dimostrata sì *la socievolezza* dell' uomo, ma non l' associazione: essere dunque l' uomo *disposto ad associarsi* naturalmente, ma non essere naturalmente *in società*; nè questo consiegue necessariamente da quello, come dall' essere capace di divenir pittore o matematico non ne siegue esser lui naturalmente o l' uno o l' altro — Ma questo appunto è in sostanza ciò che io dovea dimostrare come proposi al principio di questo capo [313]. Dovea dimostrare, risultar la so-

cietà da due principii l' uno generale che ne dà l'idea necessaria, l' altro concreto che ne forma l' applicazione contingente.

325. Dimostrato che l' uomo è *essenzialmente socievole*, vengo ad aver dimostrato che al primo incontrarsi con altro uomo qualunque, egli già si trova con esso lui in società, nè occorre più o inventar patti o ceder dritti o crear doveri per fabbricare la società: essa è già fabbricata per mano di natura. Quel fatto accidentale qualunque per cui avviene l' incontro è l' elemento concreto che, combinandosi coll' astratto, gli dà la realtà individuale e sussistente [XLII]. Potrei dunque dispensarmi dallo sciogliere l' obbiezione se nulla altro bramassi che stabilir la teoria proposta. Ma io non iscrivo per giostrar filosoficamente a diporto: scrivo per indagare intimamente l' esser sociale, e farne la notomia. Esaminiamo con tale intento la proposta obbiezione.

326. È egli poi *totalmente* vero non aver io dimostrato che *l' uomo è naturalmente in società?* A buon conto dalla dimostrazione proposta è risultato [319] esser l' uomo necessariamente in società tosto che in altr' uomo ei s' imbatte.

327. Ma, di grazia, è egli all' uom naturale l' imbattersi in altri uomini? non solo è naturale, ma supposta la propagazione del genere umano è necessario matematicamente, non potendo la superficie abitabile del globo alimentar lo sterminato numero degl' irrequieti suoi abitatori senza che nei loro viaggi s' incontrino. Ma lasciamo pur da banda la necessità matematica che riguarda la specie anzi che gl' individui; il più importante a considerarsi è la fisica e la morale necessità dell' associarsi, la quale è più che bastante a rendere *naturale* la società a ciascuno individuo. Chi può negare che l' uomo e fisicamente e moralmente sia necessitato a dare e ricevere aiuto per ottenere quella felicità a cui tutto aspira il genere umano?

328. Se lo riguardate nel fisico, d' onde ha egli principio se non dal consenso di due esseri intelligenti, uniti appunto da questo intento di dargli l' esistenza e però formanti la più naturale, la più elementare delle società, la società coniugale? Nato appena, come continua ad esistere se non perchè si trova nascendo fra le braccia materne, viene assistito e alimentato crescendo fra i lari paterni? Debole e sprovveduto nel suo nascere più di ogni altro animale, egli non durerebbe a campar tre giorni se dalla natura non fosse stato raccomandato alla società. L' imbattersi dunque a vivere con altri è *fisicamente* necessario all' uomo almeno nei suoi principii.

329. Ma l' uomo non nacque solo per vivere. Se l' essenza specifica dell' uomo è la ragione, egli è chiaro che lo svolgimento dell' operar ragionevole è la parte più importante di sua esistenza. Or che cosa è l' uom ragionevole fuor della società? Tolga il cielo che io consenta alla brutal dottrina con cui il Romagnosi sembra [a] negare ogni differenza fra il selvaggio e l' orang-outang. No: quel raggio della luce divina, per cui l' uomo è uomo, stabilisce la inarrivabile sua dignità a fronte del bruto, e ne lo separa con un abisso che ha dell' infinito. Frattanto però non può negarsi che la società sembra dare all' uomo un essere novello, esplicandone gli elementi morali che concentrati in lui e quasi sepolti, se dall' un canto mostrano che egli è capace di divenire il re del creato sensibile, dall' altro gli rammentano ch' egli non può poggiar sì alto senza l' altrui soccorso.

---

[a] Romagnosi Introd. §. 136 e seg. A dir vero il Romagnosi non è qui se non copista del Rousseau che già ci insegnava (Contr. soc. l. 1, c. 8, p. 30) il passaggio dallo stato di natura al civile sostituir nell' uomo la giustizia all' istinto, e dare alle sue azioni la moralità di cui eran prive.

330. Infatti supponete l' uomo separato da ogni società, e ditemi 1°. avrà egli un linguaggio? e se anche l' avesse, a che gli servirebbe? Ognun vede che io non ho mestieri di sciogliere per conto mio il noto problema ideologico, se l' uomo abbia inventato, se abbia potuto inventare il linguaggio; consulti chi vuole ciò che ne scrissero tanti e sì valenti scrittori [a]; comunque sia sciolto il problema, per me torna allo stesso. Direte voi che lo ebbe per tradizione? dunque ebbe mestieri di chi gliel'insegnasse. Direte che l'inventò? Ma perchè l' inventò se non per comunicare altrui i proprii pensieri? e posseduto comunque un sì prezioso stromento, che gli varrebbe se non avesse a cui rivolgerlo? Dunque il linguaggio mostra *necessaria* all' uomo la società perchè egli è nato a parlare; mostra *desiderabile* all' uomo la società perchè egli sa parlare. Dunque l' uomo è dalla natura strascinato quasi per forza alla società, e però è moralmente necessario che egli vi si stringa con altri uomini, sì perchè si desti in lui la facoltà di parlare, sì perchè destatasi gli serva a comunicare la propria intelligenza, le proprie idee.

331. Ma qual necessità vi è di tal comunicazione? Vi è quella necessità che spinge ogni essere creato a compiere i proprii destini, a raggiugnere lo scopo a cui il Creatore lo spinse creandolo. Infatti a che tende ella la mente umana? Ella tende al vero, e vi tende indefinitamente [228]. Or senza la comunicazione delle idee pochissimo ella potrebbe conoscerne, e l' uman genere si troverebbe ognora nell' infanzia; dunque l' uomo è necessitato moralmente a commerciar cogli uomini, e commerciando con essi a trovarsi con loro in società. La società trasmette all' individuo il retaggio scientifico dei secoli andati: la società colle sue influenze feconda i sensi

---

a Spedalieri Dr. d. U. l. 1, c. 11. — Bonald, Legislaz. primit. T. 1. — Maistre, Cantu' Stor. univ. T. 1, pag. 178 e seg. ed altri.

di verità che vi si contengono animandoli colla lode, coll'interesse, coll'agiatezza ecc. ; la società ne conserva il tesoro e lo tramanda ai posteri, comunicando in tal guisa alle speculazioni umane una specie di continuità immanchevole, che si assomiglia in qualche guisa alla eternità.

332. La volontà poi dell'uomo di quanto va debitrice alla società! Togliete l'uomo da quest'atmosfera di pubblica decenza, liberatelo dal freno della educazione, privatelo dei lumi che gli additano l'onesto, francatelo dalle relazioni che ve lo imbrigliano, dalle affezioni che ve lo inclinano; e ditemi poi che sarà l'uomo? l'uomo, che vivendo in società con tanti incitamenti al bene, pure non di rado è sì sfrenato, sì brutale, sì ributtante, sì turpe!

333. Nulla poi dico degli agi, della coltura, della industria, delle belle arti, e delle tante attrattive con cui la società incanta ed affascina sì, che ben molti pongono in tali esterni conforti ogni bene sociale, ogni speranza di felicità. È dunque l'uomo nato alla società, e necessitato a trovarsi in società, è affezionato naturalmente alla società; e come ripugna *fisicamente* che senza società egli nasca e viva, così ripugna *moralmente* che non tenda a commerciar cogli uomini suoi pari, coi quali imbattendosi egli forma, o per dir meglio, egli trova la società già formata.

334. Ed osservate come l'intento del Creatore si manifesta efficacissimo insieme e soavissimo in modo che l'uomo quasi non può trasviare. Nascendo sarebbe egli incapace di vincoli morali, ma lo tiene in società la debolezza, il bisogno. A seconda che scema il bisogno, si accende nel suo cuore l'amor filiale e la riverenza suggerita dalla superiorità ch'ei comincia nei parenti a ravvisare; e in un cuore ancor tenero qual forza hanno mai questi sensi! Ma s'accendono a poco a poco altre passioni; onore, amore, risentimento, indipendenza, mille affetti diversi cominciano a straziargli il cuore, e corrispondenti all'ardor giovanile crescendo le forze sembrano

allettarlo a apezzare il giogo paterno. . . Sarebbe questo il momento in cui, già ingagliardito di mente e robusto di corpo, potrebbe isolarsi, abbandonar la società, sprezzarne le leggi; ma appunto questo è il momento in cui la ragione sbocciando dal germe incomincia a mostrargli il *dovere*. Gli riescono gravi e inutili gli ammonimenti di sì augusta Maestra? a proporzione che egli vi insordisce, pungono le passioni più ardenti; e se il dovere non riesce a domarlo ciò avviene appunto perchè si dà vinto a passioni che lo incatenano bene o male in società. Al piacere, alla gloria succederà l' amor di comandare o di arricchire nella virilità; e finalmente passato il fiore del vivere, or per amore dei figli e degli amici, or per apprensione di una abbandonata vecchiezza verrà trattenuto nella società, finchè essa raccogliendone le ossa in un sarcofago, continuerà a beneficarlo ancor dopo morte col pianto di che lo consola, colla tutela che concede al suo cenere, cogli onori di cui lo circonda, colla amorevolezza onde rassoda le sue ultime volontà. La società è dunque istituzione del Creatore, che vi trae l' uomo con ugual forza e soavità.

335. Se non che una difficoltà sembra qui affacciarsi al primo sguardo. — Se la società è necessità di natura, sarà dunque del pari obbligazione di natura [113], giacchè la natura ci manifesta gl' intenti del suo Fattore, e questi c' impongono il dovere di conformarvici. Ora posta una tale obbligazione come poterono sottrarsene tanti santi anacoreti per rintanarsi a conversare con cocodrilli e lioni? — Lo Spedalieri, ragionatore certamente robusto, ma strascinato dalla smania che correva ai suoi tempi di stabilire la società sulla ipotesi del patto sociale, si propone una obbiezione poco da questa diversa al c. 12 del libro 1°. Ivi avendo riguardata la società come creazione dell' uomo, e però potendo temere che un bel giorno, stanco dei legami sociali, egli pretendesse ridursi alla libertà di natura, prese ad obbligarvelo per dovere naturale, e

stabilì che ogni uomo è *obbligato* ad entrare in società, e che le obbligazioni del patto sociale sono *della stessa necessità che le naturali* [a].

336. Or qui pare che a lui si affacciasse, non per riguardo agli anacoreti cristiani che egli altrove difende [b], ma per riguardo ad altri che volessero vivere in solitudine, la difficoltà sovra esposta; e il valent' uomo prese uno spediente veramente curioso. Permise dall'un canto il *segregarsi in solitudine a chi vivesse infelice nella società* [c]; ma tosto, perchè troppi soci non gli fuggissero, li fece avvisati, la loro infelicità per lo più non essere tanta da legittimare il recesso. Così pensò egli forse di aver *salvato la capra e il cavolo*, gli anacoreti e il patto, la solitudine e la società. Ma per vero dire a me sembra fallito l'ingegno; imperocchè senza entrare adesso in altre obbiezioni, senza domandargli qual è il grado d' infelicità richiesto a legittimar la dipartita, chi debbe esserne il giudice, quanto tempo durerà il passaporto, in quali relazioni si troverà il disertore colla società . . . insomma senza ricercar per minuto una matassa che più si maneggia più s' intrica, ristringiamoci ad una sola difficoltà. Se la società può rendere infelice, e però è indispensabile, non è più di legge naturale; se non è più di legge naturale, egli non ebbe alcun dritto di forzarci al *patto;* se il patto fu libero non può obbligarmi se non per mio consenso espresso. Il consenso io mai nol prestai; dunque io sono esente da tutte le leggi sociali; e, felice o infelice, posso vivere ove meglio mi garba. La risposta dunque dello Spedalieri è un' aperta ritrattazione del suo sistema.

337. Or bene, e qual sarà la nostra risposta? Nella nostra teoria ove non voliamo sulle ale della fantasia, ma camminiamo sulle vie

---

a Dr. dell' Uomo l. 1, c. 12.
b Lib. VI, c. 7.
c SPEDALIERI Dr. dell'Uomo, L. 1, c. 12, §. 38.

del fatto, la risposta è molto semplice; purchè prima si distingua nella società l'elemento *essenziale*, e però nniversale, dall'*accidentale*, e però particolare. Che ogni uomo sia da natural dovere astretto a praticare verso gli uomini con cui vive le leggi di giustizia e di benevolenza comprese nel primo principio di legge naturale, egli è questo della società l' elemento *essenziale*; giacchè l' essenza della società è inchiusa tutta quanta in quel primo principio applicato ai nostri simili [319]. Questo natural dovere è dunque al tutto indispensabile. Ma che questo dovere naturale venga applicato anzi a questo che a quell' altro uomo, anzi in queste che in quelle circostanze ecc. tutto ciò dipende da pure combinazioni concrete, e però *accidentali*. Vero è che e fisicamente e moralmente è necessario alla totalità del genere umano il trovarsi abitualmente associata [328 e seg.]; vero che è quasi impossibile a ciascun individuo l'esistere senza qualche relazione o passata o presente o abituale o attuale col genere nmano. Ciò non ostante siccome questa necessità non eccede l'ordine o fisico o morale; e siccome l'uno e l'altro ordine ammettono certe eccezioni (le quali se eccedono i termini ordinarii del bene si dicono *meravigliose*, se del male *mostruose*); così nulla vieta che, assolutamente parlando, tali portenti si dieno nell'ordine sociale [a].

338. Dunque quando pur concedessimo esser vivuti gli anacoreti fuori di ogni società particolare sarebbero esseri prodigiosi, eccezioni rare ad una legge fisica di natura intelligente; ma non alla legge morale che stringe ogni uomo coi doveri di umanità verso i suoi simili. Vero è però che ogni legge benchè sia in sè stessa perpetua, benchè leghi l' uomo perpetuamente a non opporvisi, pure

---

a L'uomo considerato sotto tale aspetto dicesi solitario se sis lungi dalla società perchè di lei non bisognoso; *misantropo o selvaggio* se di lei nemico. (ARISTOTIL. Polit. l. 1, c. 2)

non lo costringe ad operare se non nelle circostanze opportune [112]; onde se supponessimo realmente gli anacoreti privi di ogni relazione colle società particolari non potrebbero adempiere con esse il dovere di umanità praticandolo positivamente, ma solo tenendosi disposti a praticarlo ove occorresse.

339. Ma di grazia, non vi deste a credere che tali fossero a tutto rigore gli anacoreti dei quali parlasi nella obbiezione [335]. Le ragioni sociali non sono, come il sensista le immagina [303] una pura contiguità di luogo, o coincidenza di tempo; ma una armonia di pensieri e di affetti. E infatti il cristiano riguardasi come membro di quella società medesima di cui furono propagatori gli Apostoli, maestri i santi Padri, sostenitori i Martiri. Del pari l' operar per la società non esige contatto immediato: il filosofo che va specolando solitario nel suo gabinetto sopra verità che mai forse non vedranno la luce, non si crede nella sua solitudine straniero alla società; anzi si crede, e talora a buon dritto, utile ai suoi simili più del cuoco che prepara loro le vivande, e del sarto che loro cuce le vesti. Gli anacoreti dunque se riferivano sè medesimi ad una qualche società, se armonizzavano con lei nell' intento; se adopravansi a combinare con essa i loro mezzi, erano assai lontani dall' isolarsi moralmente, benchè non si trovassero fisicamente fra gli uomini. Or tali erano gli anacoreti del cristianesimo; riferivano sè medesimi alla società cristiana di cui abbracciavano i dommi e le leggi, armonizzavano con lei nei pensieri, amavano in lei i loro fratelli, congiungeano con lei i loro sforzi, e dopo aver donato alla società nei poveri le loro ricchezze materiali, diffondeano in tutti la luce dei loro esempii che splende oggidì ancora sì vivace, e il tesoro dei loro meriti fecondi di frutti copiosi. Sorriderà forse l' empio e il miscredente sprezzandone qual delirio le speranze, qual perditempo le orazioni, qual fanatismo gli esempii; ma può egli negare che nell' intento dei santi solitarii questi mezzi appar-

teneano *ad una società?* Se mel negasse, egli verrebbe a dimostrarmi che ogni ambasciatore di un principe, ogni inviato di un' accademia, ogni viaggiatore privato più non formano parte della società civile, letteraria, domestica, da cui partirono, e per cui anche lontani lavorano.

340. Ci sembra aver posto in chiaro varii punti di sommo rilievo, base a parer nostro di tutto il dritto sociale: cioè 1.° l' essere sociale forma una proprietà *essenziale* della umana natura; 2.° l'uomo è dunque *in società* ogni qual volta è con altri uomini in relazione; 3.° è fisicamente e moralmente necessario ad ogni uomo l' essere in qualche relazione con altri uomini; 4.° ma non gli è individualmente determinata dalla natura questa più che quella relazione; 5.° dunque in ogni società concreta esistono due elementi fra loro diversissimi: l' elemento universale ed il particolare; l'universale che vien determinato dalla natura stessa, il particolare che dai fatti degli uomini.

Ed ecco divisa in due parti la quistione sopra la origine della società: la origine della società in universale è stata da noi rinvenuta nella natura dell' uomo con nulla più che combinare l' analisi della idea, e il fatto naturale [306] col primo principio morale [319]. Dovremo indagare appresso l' origine delle società particolari; ma prima penetriamo più adentro coll' analisi nella società universale considerandone le relazioni interne essenziali affinchè nelle applicazioni concrete sappiansi poi sempre discernere, senza però separarli, i due elementi.

NOTE
AL CAPO II.

XXXIX. *L'astratto e il concreto.*

Cousin introd. lez. 4, pag. 108 seg. « La ragione umana checchè ella con« sideri ... tutto concepisce sotto la ragione di due idee ... Pensa ella alle for« me? ella comprende una forma limitata ... determinata, mensurabile, e un'al« tra cosa che è principio di questa forma e che non è nè mensurabile nè limita« ta, cioè all'infinito .... (pag. 114). Ogni vera esistenza, ogni realtà è nella « congiunzione di questi due elementi, benchè essenzialmente l'uno sia supe« riore ed anteriore all'altro. Deggiono coesistere perchè dalla loro coesistenza « risulti la realtà 1 ».

Le dottrine precedenti (che riduconsi in sostanza all'antica teoria delle idee platoniche 2 toltane la stravaganza di considerarle *realmente* esistenti) faranno comprendere, come sperismo, sotto quale aspetto prendiamo a considerare la società, e combinare le due opposte dottrine, mostrando come la società reale risulta veramente da questi due elementi l'*astratto* e il *concreto*, i quali isolatamente considerati o condurrebbero a rendere la società sì *necessaria* che non se ne potrebbe spiegare nè ammettere la varietà, o sì contingente che tutta dipenderebbe dal fatto umano.

---

1 (V. Effemeridi Gennaio 1800). Prosiegue qui l'A. introducendosi ad esporre dottrine che direm soltanto *oscure*, giacchè le spiegazioni che egli ha date al ch. signor professore Mancino tendono a discolparsi dall'empia assurdità della *creazione necessaria* che parea stabilirsi nella continuazione di questa lezione; ma questo non fa al caso nostro.

2 V. Rogacci: Uno necessario t. 1, p. 1, c. 15, §. 22.

XL. *Principii di dritto naturale.*

Così il Wolfio assegna per primo principio del dritto naturale — *Committendae actiones quae ad perfectionem hominis tendunt* — (Inst. i. n. et g. §. 43) l'Albertino *statum primaevae integritatis* (Comp. i. n. orthod. p. 1, c. 1, §. 14); il Bodino l'*ordine*, Eineccio l'*amore*, il Genovesi il *dritto* ecc. Tutti questi e tanti altri possono benignamente interpretarsi intendendo del *vero bene* quanto essi dicono del bene in generale. Ma, come altrove abbiamo osservato, essi peccano ordinariamente riguardando l'*uom* sociale relativamente soltanto a questa vita mortale; onde il bene di cui parlano non è mai vero, o almeno non è adequatamente vero.

XLI. *Della società umana.*

Il ch. C. di Haller, pubblicista insigne di cui dovrò far molte volte onorata mensione, non vorrebbe applicare alla monarchia 1 il nome di *società*, perchè la società, dice, è solo fra uguali; e pel motivo stesso egli disapprova il titolo di *civile* che vi si vuole aggiungere, notando che esso deriva dalla irragionevole applicazione delle forme repubblicane ad ogni umana *aggregazione*. Riconosciamo verissima la sua osservazione intorno al funesto scambio dell'*aggregazione* umana colla *repubblica*; e da quanto diremo appresso sarà dimostrato, speriamo, l'essenzial divario delle due forme sociali; ma non ci sembra da riprovarsi il vocabolo *società umana*, giacchè realmente gli uomini sono associati dalla loro natura la quale è *uguale* in tutti; e questa naturale associazione è il principio di ogni altra particolare unione. Si vedrà fra non molto come questa uguaglianza di natura, lungi dall'escludere le disuguaglianze sociali, ne sia anzi il più fermo appoggio, e la radice. Frattanto trovandosi gli uomini uguali per natura e dalla natura stessa uniti, il vocabolo società è opportunissimo ad esprimerne la congiunzione: giacchè secondo il Valla 2, SOCIUS *est par*, *comes minor*, *quippe qui sequitur*, *et ducem habet*. Onde Tullio 3 *: ut* SOCIETAS *hominum coniunctioque servetur ;* ed altrove 4: *ratio qua* SOCIETAS *hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur*. Col Valla sente il Facciolati 5: *comes minor*, SOCIUS *par est : comes euntem sequitur*, SOCIUS *agentem adiuvat ;* e così pure Ambrosio da Colleppio ed altri. Se dunque non può aversi idea di *società* senza *mutui doveri*, nè di *dovere* senza *tendenza ad un fine* necessario [95]; e se questo *fine* è per tutti il medesimo ; gli uomini considerati relativamente a questo sono vera-

---

1 Ristoraz. d. Sc. polit. Indrod. c. 6, §. 3.
2 De ling. latinae eleg. l. 4, c. 38.
3 De offic. l. 1, c. 17.
4 Ib. c. 20.
5 Alla parola *comes*.

mente *socii qui agentes adiuvant;* e però il nome di *società* è all'uopo convenientissimo. Tanto più che la *società* detta volgarmente *civile* risulta, come appresso vedremo, precisamente dal *dovere di società umana*, che potrem chiamare *dovere di umanità* [494] applicato al fatto particolare.

Se non che il citato C. di Haller non avendo ben compresa la natura di sovranità e di sudditanza, confusa da lui con padronanza e servitù 1, dovea necessariamente riprovar questo vocabolo in cui stabilisce un titolo di uguaglianza naturale fra superiore e suddito.

XLII. *Si confuta Hobbes in tal materia.*

Dal fin qui detto può agevolmente comprendersi ove stia la radice dell'errore di Hobbes quando snaturando l'uomo ne stabilisce come stato naturale la guerra o almeno la diffidenza; e in prova del suo assunto rappresenta che la reciproca tendenza degli uomini l'un verso l'altro dipende solo dall'amor proprio, non dall'amore d'altrui. « Imperocchè, dice 2, se lo amare altrui fosse *per natura*, non vi sarebbe ragione per cui ogni uomo non dovesse essere amato ugualmente, essendo ugualmente uomo; nè accaderebbe che si amasse maggiormente chi ci onora che chi ci disprezza. » E poi conchiude: « non cerchiamo dunque la società ma l'essere onorati in società. » La base di tal dottrina consiste come ognun vede nel non conoscere altra *tendenza* che quella della passione; giacchè passioni sono la bramosia d'onore, guadagno ecc.; or la passione non è *specificamente* umana; dunque tutta la teoria di codesto misantropo parte dal non aver idea dell'uomo ragionevole.

Se ne avesse compreso la natura avrebbe veduto che le ragioni che fanno preferire una società all'altra sono una circostanza *individuante*, un principio da cui si riduce al concreto quella general tendenza sociale *ragionevole* che porta ad amar l'uomo perchè il non amarlo saria *disordine* contrario all'intento del Creatore, il quale volle questo amore poichè diede a ciascuno la natura medesima [214].

Questa tendenza nata dall'amor dell'*ordine* e però propria specificamente dell'uomo: è ben altro amore che l'amore *commercii causa*, o *officii*, o *animi et hilaritatis* ecc., di cui solo ci ei parla; mostrando con questo suo silenzio di neppur comprendere che sia *uomo* e *ordine*. Ma deh che idea poteva aver di *ordine* chi ne ignorava il principio 3?

---

1 Rist. introd. c. 5, pag. 23, nota 2. « I Principi non governano che i loro proprii affari ... e di questi dei sudditi si brigano solo in quanto hanno rapporto coi loro ». Questi sensi vengono spesso replicati nel decorso dell'opera, piena del resto di verità e di erudizione.

2 De cive l. 1, §. 2.

3 Secondo che pare, Hobbes era ateo (Spedal. Dr. dell'U. L. 1, c. 17, §. 22)

CAPO III.

NOZIONI DEL DIRITTO E DELLA GIUSTIZIA SOCIALE.

SOMMARIO

341. Se la società è una *necessaria* conseguenza della natura umana, se ella nasce dall' applicazione del principio morale alla naturale aggregazione degl' individui umani, legati fra loro da *doveri* scambievoli; egli è chiaro che la sua base è l' *ordine morale*, giacchè nell' ordine morale risultante dall' ordine naturale [103, 107] è fondato ogni dovere. Ora l' idea dell' ordine lega naturalmente ogni intelletto, poichè l' ordine è *verità*; lega parimente ogni volontà, poichè l' ordine è *bene*; dunque non posso considerare la società senza che mi si affacci tosto la idea del *dovere* che strin-

ge l' uno ad operare in bene dell' altro: e la idea del *potere opposto* [XLIII] con cui questo secondo muove il primo ad operare in suo favore, in vigore di quelle leggi che l' *ordine* manifesta ad entrambi. Questo potere suole indicarsi col vocabolo di *dritto*.

Vedemmo altrove [124] come la prima idea del *dritto* ossia del *retto* germogli nel senso morale dall' ordine dell' operare diretto al fine essenziale della umana natura. Ma questa idea come si veste ella in quei caratteri che noi apprendiamo nel *dritto* di un uomo verso un altro? Determiniamo in prima questi caratteri analizzando le idee che vogliamo esprimere con questa voce, e poi cercheremo come esse logicamente si destino nella nostra mente.

342. Diremmo noi con termine proprio che il tremuoto ha dritto ad atterrar le case, o che il lupo ha dritto a divorar le pecore? Certo che no; *dritto* è voce di ordine morale, e però non ha luogo se non fra esseri intelligenti. Nè basta che abbiano il principio della ragione a poter esercitare un dritto: il pazzo, operante da pazzo, non esercita dritto alcuno, benchè possa realmente averlo, come ha realmente il principio della ragione senza averne l' esercizio. Il dritto è dunque secondo le nostre idee proporzionale alla ragione: chi ha la ragione può aver *dritto*, chi ha l' uso di ragione può aver l' *uso del dritto*.

Ma che cosa intendiam noi con queste parole — *aver dritto?* — Intendiamo aver un *potere*. Così chi dice — il padrone ha dritto di disporre del suo — intende che egli *può* disporne. Ma quale specie di *potere?* Il ladro che ha in suo *potere* un passeggero ha egli *dritto* di ritenerlo? No: la forza fisica, quando è sola, è anzi presso di noi l' opposto del dritto. Il *dritto* è dunque un *potere* indipendente dalla forza, e può esistere dritto senza forza fisica, come forza fisica senza dritto.

Intanto ogni *potere* suppone una *forza*. Se dunque il dritto è un *potere* conviene che abbia una forza morale, giacchè noi conoscia-

mo queste due sole forze in natura, la fisica che opera sui corpi, la morale che opera sugli spiriti. Aver dritto vuol dunque dire avere un potere morale, un potere sugli spiriti.

343. Or in qual modo si può operare sugli spiriti? Sulla intelligenza opera la verità, sulla volontà il bene; il dritte indica dunque un potere fondato sul vero e sul bene; potere, come ognun vede, irresistibile per parte della mente, giacchè essa non può non consentire al vero: potere il cui esercizio consiste nel presentare all' altrui ragione una verità che dimostri connessa per lui col conseguimento del bene infinito quella azione che da lui pretendesi. Questa verità, base dimostrativa del dritto, è quella che suol chiamarsi il *titolo* del dritto.

344. Dal che apparisce 1°. la ragione metafisica per cui nel linguaggio proprio non si ammette la voce *dritto* se non per esprimere relazione fra esseri intelligenti, giacchè il *rappresentare* una verità, e il *ravvisarla* non può esser proprio che della intelligenza. In qual senso dunque diciam noi che abbiam *dritto* sulle nostre azioni, sulla nostra roba le quali per fermo non sono esseri intelligenti? Lo diciamo riguardandole non come *termine* della relazione, ma come materia. In fatti immenso è il divario che passa fra le due formole *aver dritto verso una persona* e *aver dritto sopra una persona*: *verso* indica termine di relazione, e però non può applicarsi se non ad esseri intelligenti (chi mai direbbe di *aver dritti verso* il suo giumento, *verso* il suo campo?): *sopra* indica materia di dritto e si applica ad ogni specie di esseri, dicendosi *aver dritto sul* servitore, *sul* campo, *sul* cavallo ecc.

Ma se le cose *sopra* le quali abbiam dritto non sono termine morale di esso dritto, qual sarà la persona verso cui avremo tal dritto? Parrà forse a taluno che si dieno de' dritti senza termine di doveri correlativi; così quando diciamo *ogni uomo ha dritto a cercare la propria felicità*, questo dritto non sembra correlativo a verun dove-

re altrui, giacchè anche il romito nella sua solitudine ci si presenta fornito di tal diritto.

345. Ma per poco che un orecchio sia assuefatto alla proprietà del linguaggio capirà benissimo, che il romito in tanto può dirsi *aver dritto* o procacciarsi felicità, in quanto il pensiero ci presenta la possibilità che altri gliela contrasti; se voi togliete questa idea potrete diro bensì che il romito *dee* o *può* cercar felicità; ma il dovere esprime una passività morale, il potere esprime il *lecito;* vale a dire il potere di chi dipende da altrui, non già il potere di chi impone altrui un'azione. Quest'ultima idea la quale è propriamente l' idea del dritto non può nascere senza un termine proporzionato, vale a dire senza un essere intelligente, legato da dovere morale.

Il dritto dunque sulle nostre azioni, sulla nostra roba ecc. in tanto è dritto in quanto proibisce altrui l'impedircene la libera disposizione: il dritto poi positivo verso altrui non solo gli vieta farci contrasto, ma l' obbliga positivamente ad operar in favor nostro. L'uno e l'altro sempre hanno per termine esseri intelligenti.

346. Apparisce 2.° la essenzial differenza che passa fra *autorità* e *dritto* [a]: il dritto non fa che *rappresentare* una connessione dell' atto coll' ordine la quale già prima esistea, l' autorità la *produce* connettendo in fatti coll' ordine ciò che prima non era connesso [101]. Così un generale che comanda in giusta guerra una demolizione, un assalto *avea* il dritto di comandarli e *produce* nei soldati il dritto di demolire, di assalire che prima essi non aveano. L'*autorità* è dunque un *dritto*, ma *ogni* dritto non è autorità.

347. Le osservazioni da noi fatte sopra l' idea di *dritto sociale* o come dal Romagnosi vien detto *dritto giuridico* [b] ci fanno agevol-

---

[a] Erra dunque il COUSIN (*Cours d' Hist. de phil mor. leç.* 8) quando ci dice *qu' est ce que la souveraineté? c' est le droit*; dovea dire *c' est un droit.*

[b] Non ammettiamo cotesto termine tecnico perchè troppo *tautologico;* giacchè se *gius* e *dritto* sono la cosa stessa, che cosa aggiunge al sostantivo *dritto*

mente comprendere come essa in noi si desti. Se ella si appoggia sulla connessione di un atto coll' ordine, egli è chiaro che ha il fondamento medesimo della *obbligazione* [100]; senonchè questa esprime il termine passivo *dovere*, laddove *dritto* esprime il termine attivo *potere*, nato dall' ordine. Dunque, tosto che l' ordine che io conosco mi presenta una intelligenza obbligata ad operare verso un'altra intelligenza, io ravviso in questa il *dritto* ossia il *potere secondo ragione* verso la intelligenza obbligata. Se io secondo ragione *debbo* a voi rispetto, obbedienza, amore, roba ecc. voi *potete* secondo ragione da me esigere che ve li tributi; ma la obbligazione in me non nasce dal vostro dritto, nè il vostro dritto dalla mia obbligazione: si l' uno e l' altro nascono allo stesso tempo dalle leggi di ordine eterno a noi comunicate dalla ragion nostra [XLIV]. Il Royer Collard biasima in tal proposito l' affermazione del Wattel: *il diritto nasce dal dovere*, non potendosi avere *diritto a fare* se non ciò ch' è conforme al dovere; e la censura è ragionevole se la parola *dovere* si riguardi [a] qui come correlativa al *diritto* della controparte, ma se il dovere riguardisi rispetto all' ordinatore supremo, ben vede il lettore da ciò che abbiam detto, essere verissima quella proposizione, non potendosi comprendere *diritto*, senza dover d' obbedienza all' ordinator supremo che lo imponga e lo assicuri.

Notate per altro che il legame del dritto può considerarsi or abituale, or attuale; il primo dei quali è propriamente la potenza morale di cui parliamo, vigente per ordinazione del supremo Istitutore della società. Ma in molti casi questa potenza non produce l'ultimo suo at-

---

l' addiettivo *giuridico*? All' opposto la voce *sociale* esprime il distintivo essenziale del dritto di cui parliamo fra uomo e uomo, o fra intelligenze associate. Vedi ROMAGNOSI *Introd.* pag. 196.

[a] Note al Dir. delle genti di WATTEL tom. 3, §. 3.

to, se l' uomo che ne va fornito non la mette in opera manifestando la volontà di usarla. Così il *traente* di una cambiale ha dritto di caricarla al *trattario*; ma questi non è obbligato a pagare la somma, finchè l' ordine non gliene venga presentato sotto le debite forme dal corrispondente. In questo caso il dritto di una parte, attuandosi, attua pure il dovere della controparte e può dirsi in questo senso che il *dovere* attuale nasce dal dritto attuale, benchè l' uno e l' altro sieno originariamente figli gemelli del supremo ordine morale.

348. Quando dunque noi diciamo *io mi obbligo, io acquisto un dritto*, noi non siamo già i creditori di quel sacro vincolo che lega gli spiriti, ma poniamo soltanto la material condizione della obbligazione o del dritto, entrando spontaneamente in quelle relazioni nelle quali l' *ordine eterno ci legherà a dovere*, o *ci attribuirà il potere* verso la controparte [a]. E siccome anche senza nè volerlo, nè capirlo, nè saperlo possiam noi entrare in tali relazioni materiali, così senza volerlo, nè capirlo, nè saperlo possiam aver dei dritti, o acquistarli.

349. E di qui pure avviene che vi sono dritti *inalienabili*. Se i dritti fossero una disposizione tutta in vantaggio individuale potrebbero tutti alienarsi (di che diremo in processo); ma siccome nascono dall' ordine e spesse volte sono a ben comune; così non possono mancare se non vien meno la società, nè basta a farli tacere la volontà dei particolari, e talora nè la volontà stessa dello

---

a Onde con molta verità il ch. sig. Perez in un articolo sopra il *perfetto civile* inserito nel giornale di Statistica di Palermo (1840, quad. 2, pag. 203) osserva che il *dritto* è di ragione *assoluta*, di posizione *contigente:* dottrina già prima spiegata pel Romagnosi (Giurisp. teor. p. I, lib. IV, c. V, n° VII, §. 1911); il quale mostra qui poco discernimento *riducendo ad una inconcludente trivialità* l'eternità immutabile e necessaria del diritto naturale.

particolari società se non si disciolgono. Così non può il padre alienar il dritto ad essere obbedito, nè il figlio il dritto ad essere educato, perchè fondati amendue sull' ordine di natura costituiscono *un dovere* reciproco in bene della società universale.

350. L' analisi da noi fatta del *dritto sociale* ci conduce a definirlo — *un irrefragabile potere secondo ragione.* — Le parole *secondo ragione* lo dimostrano relazione morale; la voce *potere* lo contraddistingue dall' opposto termine della relazione che è *il dovere;* l'aggiunto *irrefragabile* ristringe l'idea di *potere secondo ragione* che potrebbe estendersi a tutto il *lecito*, e caratterizza il dritto che abbiam chiamato *sociale*: determinando la forza che egli ha di vincolare l' altrui volontà.

351. Avvertasi per altro che questa *irrefragabilità* con cui egli inceppa l' altrui libertà può soffrire varii ostacoli; e in 1.° luogo può esser violata, come è chiaro, dalla forza fisica, che dicesi *violenza;* 2.° può essere contrastata da altri dritti che vengano in collisione; nel qual caso benchè il dritto sussista, pure non si esterna, come non esternasi presso i fisici quella forza che neutralizzata per la reazione da loro appellasi *forza morta.*

352. 3.° Può essere oscura nei suoi titoli, e nella sua materia, come avviene in quei dritti i quali nascono precipuamente dalle disposizioni dell'animo e sopra di esse raggiransi, quali sono per esempio i dritti all' amicizia, alla gratitudine ecc. I quali non potendo nè perfettamente conoscersi dai titoli, nè paragonarsi esattamente colla *quantità* dell' adempimento, non vanno così soggetti alla legge sociale umana che ella possa in ogni caso darne la norma e giudicarne le trasgressioni, e però sogliono appellarsi dritti imperfetti o non rigorosi [XLV]. In questi casi non cessa il dritto per sè di essere un potere *irrefragabile*, ma per le tenebre in cui s' involge il titolo e la materia, riesce meno efficace a legare gl' intelletti oltrechè molte volte dalle combinazioni morali ne vengono sospesi gli effetti, come spiegheremo fra poco [361].

353. Dalla idea del dritto nasce spontanea la idea di *giustizia* sociale. Un animo retto ammira l' ordine e lo ama [286 e seg.] in sè e negli altri, e per conseguenza inchina a custodirlo, facendo sì che al *dritto* corrisponda esattamente l' adempimento del *dovere*. Quest' abituale inclinazione a ragguagliare le partite suol dirsi *giustizia*: ma per istabilire questo ragguaglio ella dee aver delle basi sopra cui formare i suoi giudizii: quali saranno queste basi?

354. La giustizia *sociale* è per noi giustizia *fra uomo e uomo* [314, 319]. Or quali proporzioni passano fra uomo e uomo? basta considerare la forma del quesito per comprendere che io parlo qui *dell' uomo* in astratto, dell' uomo cioè considerato come dotato dei *soli* requisiti di *umanità*, considerato come puro *animal ragionevole*. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli è chiaro che passano relazioni di perfettissima *uguaglianza*, perocchè *uomo e uomo* altro qui non significa se non la *umanità replicata due volte*: si può dare maggior uguaglianza di proporzioni? Posso dunque conchiudere che la giustizia sociale debbe ragguagliare *nel fatto* tutti gli uomini in ciò che spetta *i dritti d' umanità*, siccome il Creatore li ragguagliò *nella natura*; e che l' uomo operando a norma di tal *giustizia* compie gl' intenti di chi lo creò.

355. Ma adagio: dov' è questo *uomo astratto*, questa *umanità replicata* la cui nozione mi ha suggerito i primi lineamenti della giustizia sociale? se esistono uomini associati ad altri uomini, esistono sempre *in concreto*, sempre individuati, sempre dotati di forze, di proprietà determinate. Or quando io considero gli uomini sotto questo nuovo aspetto dove è la uguaglianza? paragonate età con età, ingegno con ingegno, robustezza con robustezza ecc. tutto è qui disparità fra gli uomini; e disparità, notatelo, che deriva dalla *natura*, giacchè la natura è quella che forma gl' individui come ella forma le specie; anzi diciam meglio, la natura forma gl' individui, l' uomo ravvisa le specie. Concluderò dunque rettamente che

tutti gl' individui umani sono fra loro *naturalmente disuguali* per ciò che s' aspetta alla *individualità*, come sono *uguali* naturalmente per ciò che s' aspetta alla *specie*; e però l' operar dell' uomo allora sarà *giusto* quando sarà appropriato ai dritti individuali diversi di quelli con cui tratta [XLVI].

356. Ma questa disparità associata alla specifica uguaglianza non è ella contraddittoria? Punto nulla: imperocchè che cosa sono le proprietà individuali rispetto alle specifiche? sono un' aggiunta ed aggiunta dipendente da tutte le individuali diversità con cui gli uomini mettono in atto le forze di natura. Or a quantità uguali aggiungendo quantità disuguali non dovete voi aver somme disuguali? Alle proprietà specifiche di *uomo* aggiugnete, per esempio, la *individualità* di *figlio*, voi lo troverete rispetto al *padre* in una relazione di debitore; giacchè *esser figlio* vuol dire *aver ricevuto l' essere*, *esser padre* vuol dire *averlo dato*. Or il *dante* e il *ricevente* se si riguardavano come dotati della *sola* umanità erano uguali, nè nulla si doveano reciprocamente; dunque se ragguagliar si debbono le partite poichè uno dei due nel divenir *individuo* ha ricevuto dall' altro, questo secondo ha *dritto* ad un contraccambio. La giustizia vuol dunque che il figlio renda al padre un equivalente dell' *essere* che ne ha ricevuto [a]. Ma per qual motivo ci detta Giustizia che le partite debbano ragguagliarsi? appunto perchè l' *umanità uguale* in entrambi ripete come *dritto* suo proprio il *ragguaglio*. La disuguaglianza dunque fra i dritti dei due individui da noi considerati, lungi dall' essere in contrasto colla uguaglianza specifica, ne è anzi una necessaria conseguenza; l' uguaglianza specifica è la base di tutte le disuguaglianze individuali, come la natura *una* è la

---

[a] Ma in questo caso la giustizia non sarà mai *rigorosamente* soddisfatta, essendo impossibile che il figlio renda al padre l'essere che da lui riceveva.

base di tutte le individualità diverse. Nè sappiamo comprendere (se non in quanto una volontà disordinata tende naturalmente a sconvolgere tutte le idee anche più evidenti) la stranezza di quel demagogo che condannando come contraria alla educazione dei popoli e però inammessibile e colpevole in faccia a Dio l'ineguaglianza, vuole per altro eccettuate dalla sua scomunica l'ineguaglianza dell'ingegno e quella delle opere buone [a]. Son forse men disuguali gli uomini per robustezza di temperamento e di braccio, per distinzione di sesso, per relazioni simpatiche e civili e per mille altre ragioni accidentali? O queste ragioni potranno mai trascurarsi senza ingiustizia e senza contraddizione da costui che tien conto della diversità d'ingegni e d'opere buone? Tutto negl'individui è disuguaglianza, benchè perfettissima sia in essi la somiglianza di natura: ma questa somiglianza regna solo nell'ordine astratto e nel concreto; nel mondo reale la disuguaglianza è indelebile.

357. Conseguenza di questi principii è la somma diversità con cui la giustizia dispone intorno a beni particolari, e intorno a beni comuni, ossia sociali. Se un individuo riceve un *tanto* da un altro sulla cui roba non avea prima verun dritto, egli dovrà dare *altrettanto* se vorrà, secondo giustizia, pareggiar le partite. La giustizia fra uguali consiste dunque in un *ragguaglio di quantità*; nè sarebbe giustizia scemar dall'un canto per crescere dall'altro, giacchè il *dritto* di chi diede, estendeasi precisamente sulla roba che diede, nè più nè meno. Dunque questo dritto soddisfasi coll'*altrettanto*. Or fate invece che due o più individui cospiranti per un bene comune (molti naviganti p. e. alla scoperta di una terra ignota, o molti associati per una pubblica istituzione educativa) controvertano fra di lòro per conseguire una preminenza o un ufficio; dovrete voi

a Mazzini *Santa Alleanza* §. 6.

dare all'uno quel medesimo che date all'altro? Torrete per regela di giustizia l'*altrettanto*? Mainò, che sarebbe ridicolo a dirsi, impossibile ad eseguirsi. Ma e l'*uguaglianza*? L'uguaglianza starà qui nel pareggiare gli ufficii alla capacità, le ricompense al merito, i castighi al demerito e l'ordine reale alle ideali proporzioni dei mezzi al fine. E ciascuno dovrà chiamarsi pago di giugnere per tal via al par d'ogni altro allo scopo comune.

358. La giustizia considerata in quanto ragguaglia le *quantità* fra i privati individui fu detta *commutativa*, perchè serve di norma ai contratti con cui si permutano nel commercio i beni materiali; in quanto ragguaglia *le proporzioni* nel ben comune fu detta *distributiva*, perchè governa i pubblici amministratori nel distribuire le funzioni della società.

359. Con queste idee di *dritto* e di *giustizia* appoggiate sul fatto della naturale identità di natura e della parimente naturale disuguaglianza d'individuo, possiamo ormai entrare a considerar partitamente *i dritti* e *doveri* sociali, colla certezza di vederli nascere dalla natura medesima e dai fatti. E poichè il primo principio di morale applicato all'essere sociale ci obbliga a procacciare altrui il bene, e per conseguenza ad astenerci dallo impedirglielo, egli è chiaro che ne sorge in altrui un dritto correlativo di operar il proprio bene senza esserne da noi impedito, finchè egli non fa ostacolo al nostro.

360. Ella è questa la *naturale* conseguenza della *uguaglianza specifica* (dei cui dritti parliamo noi qui principalmente mentre svolgiamo la teoria dell'essere sociale e i doveri di *universale* associazione che legano naturalmente gli uomini: le conseguenze della individuale disuguaglianza si spiegheranno più tardi trattando delle società concrete e particolari, nelle quali essi produconsi); se siamo ugualmente *uomini*, i nostri intelletti sono tutti ugualmente *intelletti;* non vi è dunque *nella sola umanità* una ragione

che possa obbligar l' uno a piegare altrui la sua mente, o però nè anche la sua volontà e l' azione che ne deriva.

Però *se si consideri la sola umanità* tutti gli uomini hanno ugual dritto ad operare ciò che meglio lor sembra per ottenere il proprio bene, e niuno può inceppare in questo nè contrastar *l' altrui dritto* senza peccar contro l' *ordine* di giustizia da cui questo dritto dipende. Questo potere irrefragabile di operare il proprio bene a norma del proprio giudizio senza poter esserne ragionevolmente impedito, è ciò che appellasi dritto d' *indipendenza;* ed ha pieno vigore nell' uomo in quanto egli vien considerato nella *sola sua umanità* astratta [X LVII].

361. E questo dritto, questo potere irrefragabile secondo ragione di fare il proprio bene fin dove si stende? È facile il comprenderlo: la tendenza al bene essendo nell' uomo *per sè* illimitata [30] non può aver limiti se non o dalla materia dei suoi dritti che può mancare, o dai dritti altrui che possono incrociarle il cammino. Può dunque ciascuno adoprar *quanto ha di forze* a procacciarsi il *vero* suo bene, cioè il bene ordinato [19] *finchè* non urti in qualche dritto altrui. A questo limite i due poteri opposti si collidono, e rimane sospesa l' azione del dritto più debole, essendo impossibile che due *poteri secondo ragione* sieno *attivamente* e *contemporaneamente* contrarii [XLVIII] ossia che la ragione detti all' uno che egli ha da ricevere, e insieme detti all' altro che non *dee dare.*

362. Avvertasi per altro che l' azione del dritto più debole non è *annullata* [a], ma solo arrestata dall' incontro del potere più ga-

---

[a] Talchè vi è gran differenza fra il contrasto dei *titoli* e la collisione dei *dritti;* il contrasto dei *titoli* suppone contrasto ossia incertezza di *verità*, giacchè i titoli sono verità [343]; or una verità incerta non *può* pretendere l'assenso altrui, dunque non può creare *dritto*. Ma la collisione dei dritti suppone la

gliardo, il quale tanto ne sospende di attività, quanto ne incontra di opposizione, *e nulla più*. Talchè se per qualsivoglia ragione un figlio, per esempio, trovisi dispensato per la collisione di altro dritto dall' obbedienza al padre sul punto della elezione di sua professione, non per questo si troverà sciolto da ogni altro legame di dipendenza. La ragione è assai chiara: il dritto naturale altro non è che una conseguenza dell' ordine naturale; or l' ordine nei casi di collisione non cangia se non *relativamente* al dritto collidente, rimanendo *in sè* qual fu; perchè l' ordine di moral *naturale* non può cangiare. Dunque le conseguenze ossia i dritti *in sè* non cangiano per effetto di sola collisione, nè possono cangiare, ma solo resta sospesa relativamente alla collisione la loro attività.

363. Abbiam detto poc' anzi che nei due dritti collidentisi perderà l' attività il più debole: ma in che consiste la *debolezza* e la *forza* dei dritti? Spieghiamolo brevemente. Il dritto è potere che nasce dall' ordine rappresentato alla ragione [347]; dunque tanto è più gagliardo quanto la materia è più importante e l' ordine più universale e la evidenza di ragione più convincente. Dico 1.° tanto più gagliardo il dritto, quanto ne è più importante la materia ossia l' obbietto; giacchè dall' obbietto primariamente dee ripetersi la specificazione del dritto come di ogni altra facoltà [23 e seg.]: e materia si dice importante appunto perchè *importa* ossia racchiude un bene o con questo è connessa. Dico 2.° tanto più gagliardo il dritto *quanto l' ordine*, da cui esso dritto dipende, *è più universale*, giacchè il potere che ha l' ordine per muovere la nostra ragione è fondato nella necessità di tendere al bene [343]; or il bene tanto più

---

esistenza di due *poteri* già creati dall' *ordine* applicato ai *fatti*; finchè i fatti non cangiano questi poteri non possono dunque venir meno, ma solo sospendersi nei loro effetti, quando la materia è per gli uni e gli altri la stessa, nè può bastare per tutti.

muove la volontà e tanto più approvasi dalla ragione quanto è più universale e abbraccia per conseguenza maggiori beni particolari; dunque il potere dell'ordine *più universale* muove secondo ragione più del *meno universale*. Così per esempio il dritto sociale a parità nel rimanente dee preferirsi agl'individuali, il pubblico ai privati ecc. Per lo stesso motivo dico 3.° che la maggior evidenza dei titoli rende più gagliardo il dritto, perocchè oprando esso sulla volontà per mezzo della intelligenza, e sulla intelligenza non avendo influenza efficace se non il vero evidente; ne consiegue che quanto più evidenti sono i *titoli* del dritto, tanto esso dritto sarà più valido a muovere la intelligenza e la volontà.

364. Riepiloghiamo brevemente le materie sociali finor discusse. L'uomo dee far il bene, compiendo l'intento del Creatore [112]; questi nel creare gli altri uomini non potè avere intenzioni diverse da quella con cui creò me, poichè diè loro la stessa natura ossia lo stesso primitivo impulso [7, 314]; debbo dunque procacciare a loro quello stesso bene che a me. Tutti gli uomini cospirano dunque all'acquisto di un bene medesimo con mezzi concordi; or questo *cospirare* è società; dunque tutti gli uomini tosto che s'incontrano sono in società in forza della legge di amore risultante dall'ordine stabilito dal Creatore. Ma quest'ordine come è manifesto a me *debitore* è pur manifesto agli altri esseri intelligenti verso cui io son *debitore*: *possono* eglino dunque *secondo ragione* pretender da me ciò che io lor debbo, ossia hanno *dritto* verso di me; e se io amo l'ordine, se all'ordine *aggiusto* la mia volontà non posso lor ricusare il dovuto. La *giustizia* mi sprona dunque a *pareggiare* coi loro *diritti* il mio *dare*. Ecco in poche parole il complesso delle dottrine finora stabilite.

NOTE

AL CAPO III.

XLIII. *Armonia del dovere col diritto: contro il Romagnosi.*

Avvertasi a non prendere *la opposizione relativa* per una specie di contraddizione come sembra aver fatto il Romagnosi, che si lambicca il cervello per estrarre dall'amor proprio il *sentimento del debito* 1 e contrapporlo al *sentimento del dovere*. Vero è che *dritto* e *dovere* essendo i due termini di una relazione sono fra loro in opposizione logica, come sono in opposizione senza odiarsi i due termini *padre* e *figlio;* nascono per altro amendue dalla cognizione e dall' amor naturale dell' *ordine:* la cognizione ne dà l' idea, l' amore vi aggiunge quell' affetto che nasce spontaneo dalla cognizione di ogni ben vero, come si osservò parlando del senso morale [88]. Ma il Romagnosi era in necessità di ricorrere a codesti lambiccati, perchè, come vedemmo altrove, egli avea confuso il *desiderio di sentire* aggradevolmente (piacere) coll' amor del bene (ordine), amor costitutivo della umana volontà, la quale è tendenza ragionevole [30]. Ecco d' onde è in lui la necessità di trovare l'amor del dritto nello *amor proprio,* mortal nemico dell'ordine; ecco d'onde la necessità di oscurare con immaginarie deduzioni uno dei più naturali sentimenti dell' uomo, il sentimento primitivo del *giusto* [VI°]. Dice pur bene in tal proposito il Droz. « Un raziocinante sottile può spiegare « coll'amor di sè tutti i moti del nostro animo; ma siccome a stento vi giunge, è « d'uopo credere che egli sostiene una opinione poco naturale. In onta alle sue

---

1 Introduz. §. 196. Esiste nel cuor dell'uomo un ... *sentimento o amore giuridico* che sostanzialmente non è diverso dall'amor proprio ... e sembra agire *in ragione inversa del dovere.*

« ingegnose investigazioni, la maggior parte degli uomini crederanno sempre « che i sentimenti benevoli (io dirò: *l' idea e l' amor del giusto*) nascono in noi « senza che sia d' uopo che l' amor di sè li produca. » (Manuale c. 8, pag. 50.) L'intelletto è fatto *essenzialmente* per l'ordine, pel numero, per la proporzione; non ha dunque bisogno di altro interesse per amarlo in sè e negli altri, a dispetto ancora delle proprie passioni 1.

XLIV. *Dell' autorità.*

Ed ecco confermato ciò che altrove si disse [101] intorno alla vera origine dell'autorità, che il Burlamacchi ripone *nel potere, sapienza e bontà* di chi comanda. Benchè ogni dritto non sia autorità [346] l'autorità è però un dritto (potere di ordinare secondo ragione) [114]; nasce ella dunque dall'*ordine naturale*, come spiegheremo fra poco, e non già da *qualità accidentali* di questo o di quello individuo. E la stessa eterna autorità di Dio non la vedemmo noi spuntare da quell'ordine eterno che forma nella mente divina la necessità delle cose [116]?

XLV. *Sul Roselli.*

Non so perchè il dotto ed assennato Roselli se la prenda in tal proposito contro l'Eineccio perchè chiamò imperfetti i doveri che a questi dritti corrispondono. Egli che professa di scrivere la sua filosofia sulle tracce del sommo tra i moralisti, dovea pur sapere che anche S. Tommaso ammette debiti men rigorosi di giustizia (2, 2, q. 80, art. un. O).

XLVI. *Sopra la uguaglianza naturale.*

Ed ecco la soluzione dell'equivoco che fu sul terminare del secolo scorso, come era stato in molte altre epoche di delirio, l' incantesimo di tanti cervelli tumultuanti. — Gli uomini sono tutti *naturalmente* uguali — dicevano essi e ne deducevano esser *contro natura* tutte le diversità di condizione che fra loro si trovano 2. Confondeano in quella voce *natura* due idee diversissime che con essa talora indichiamo, cioè l' astratto specifico ossia *la umanità*, e l'ordine concreto

---

1 V. Maistre Soirées t. 2, p. 115.

2 Prima ancora dell' era cristiana gli Esseni aveano incominciato la serie di questi dommatisti mille volte atterrati e mille volte risorti. « Ils n'admet- « tent (les Esséniens) entre les hommes « aucune distinction de rang ou de « condition, comme contraire à la loi « naturelle devant la quelle tous les « hommes sont égaux. » Così il Buhle Hist. de la philos mod. tom. 1, p. 498. — V. *Esame Critico* t. 1, cap. 2, e t. 2, c. 4, §. 4 *docilità dei governati.*

stabilito dal Creatore nel formar l' universo da cui si conoscono le leggi naturali [112]; e dall'essere una in tutti *la umanità* concludeano esser *legge di natura* la uguagliauza individuale. Falso, falsissimo: altro è il dire — tutti gli uomini sono per natura ugualmente uomini — altro il dire — tutti sono per natura uguali (cioè ugualmente grandi, belli, dotti, sani, ricchi, virtuosi ecc. — La seconda proposizione concreta è tanto evidentemente falsa quanto è vera la prima astratta. Eppure alla seconda e non alla prima poteva appoggiarsi la loro *uguaglianza;* giacchè essi voleano dimostrare una uguaglianza individuale e concreta *di dritto*, che non potea dimostrarsi colla sola uguaglianza astratta *di fatto*. Tutte dunque le loro declamazioni erano appoggiate sopra un puro equivoco, confondendo la *natura* ordine dell' universo colla *natura* essenza dell' uomo; e la *uguaglianza* di questa *natura* in tutti colla *uguaglianza* di tutti gl'*individui* fra loro.

Quindi si scorge la verità di una osservazione fatta dal Cousin 1 la quale, opponendosi direttamente al pregiudizio del secolo XVIII, e al preteso sacrifizio fatto nel patto sociale, può sembrare a certuni un paradosso, eppure è una verità evidente. « Dans la société primitive tous les hommes sont nécessairement « inégaux par leurs besoins, leurs sentiments, leurs facultés physiques, intel« lectuelles et morales: mais devant l'état qui ne considère les hommes que com« me des personnes libres, tous les hommes sont égaux, la liberté étant égale à « elle-même, et le type unique et la seule mesure de l' égalité qui hors de là « n'est qu'une ressemblance, c'est-à-dire, une diversité.

XLVII. 2 *Sopra la indipendenza.*

Notisi qui l'equivoco stesso che sopra abbiamo osservato in materia di *uguaglianza* da cui deriva il dritto d' *indipendenza*.

Si è tanto parlato della *indipendenza naturale!* ma che vuol dire *naturale* 3? vuol dir *natia*? no, perchè l'uomo anzi nasce dipendentissimo; vuol dire termine di sua perfezione? neppure, perchè l' uomo non giunge mai a *perfetta* indipendenza, e assai di rado alla *imperfetta*. Indipendenza naturale vuol dire soltanto

---

1 Introd. à l'hist. de la philos. Leç. 1, pag. 11 et seg.

2 Intorno all' indipendenza si parla in tutto l' *Esame Critico*, ma specialmente nella Introd. e nella P. 1, cap. 1, § 3. — Idea razionale del protestant.

3 Il Rousseau che in questa materia accumulò i paralogismi più grossolani confonde la *indipendenza* colla *libertà* ossia *libero arbitrio*. « Renoncer à sa « liberté, c'est ... incompatible avec la « nature de l'homme: c' est ôter toute « moralité à ses actions que d'ôter tou« te liberté à ses volontés » (Contr. Soc. l. 1, c. 4, pag. 12). Ma una dottrina sì apertamente erronea non merita confutazione, essendo confutata dalla nozione di *libertà* data nella prima parte c. 3.

quel *dritto* di regolarsi da sè coi lumi della propria ragione, il quale compete alla *naturo* umana *considerata in ostrotto*. Coloro dunque che colla *naturale* indipendenza della ragione hanno preteso di sostenere *in pratica* la libertà di pensare [574], hanno ragionato come ragionerebbe il meccanico se pretendesse applicare *ol protico* le teorie *astrotte* della dinamica senza brigarsi degli attriti, della rigidezza di certi corpi, della imperfezione di elasticità ecc.

Ma potrebbe obbiettarsi — a che serve dunque la teoria astratta dei dritti e doveri, se non vale in pratica? — La risposta è evidente per l'esempio fisico da noi recato: a che serve la teoria di dinamica astratta? serve a determinar il concreto applicandola alle condizioni della materia. Così noi, stabilite le condizioni di fatto vedremo spuntarne naturalmente le varie società con tutta la serie dei loro *dritti e doveri*. E per fermarci nel soggetto presente, dato che l'uomo è indipendente in *astratto*, ue siegue che ha dritto e dovere di cercar il bene dove *ei conosce* colla sua ragione di poterlo trovar con sicurezza. Fate ora che *l'umanità astrotta* venga individuata in *una tol* persona, il cui *intelletto* e altri mezzi di cognizione sieno inferiori, ndrete tosto la sua stessa ragione intimarle il dovere di assoggettarsi a lumi superiori, appunto perchè ha il *dritto* e il *dovere* di cercar il vero *con sicurezzo*, e frattanto *conosce* che nei lumi superiori potrà sicuramente trovarlo. Ecco la indipendenza di *natura* divennta radice della dipendenza *personole*, come poc' anzi vedemmo la uguaglianza di natura esser base della disuguaglianza individuale.

XLVIII. *Sopra il dritto dello guerra.*

Potrebbe qni forse obbiettarmisi il caso di guerra ove ognuno dei due combattenti ha dritto ad uccider l' altro. Ma questa apparente contraddizione nascerebbe da poca esattezza di idee. Il soldato non ha il dritto di nccidere il nemico se non in quanto la guerra è giusta; e la *guerra giusta* a parlar propriamente non è dritto di *offendere* ma di *difendere*, come altrove si vedrà, giacchè anche la guerra *offensiva* non sarebbe giusta se nou tendesse a riparar no torto ricevuto; e dritto non dell'individno ma della società che maneggia l'individno come suo membro e stromento. Il dritto di uccidere il nemico è dunque della *solo società* che *giustamente guerreggia;* e questa uell'ordine di giustizia *teoretica* è necessariamente *uno* iu ciascuna quistione, in ciascun litigio. Potranno talor amendne i litiganti vantar dritti, e forse anche persuadersi di averli, e persuadersene per innocente errore; e allora, per nn cotal *dritto apparente*, che nasce dall' ordine *logico* nella coscienza erronea, sarà loro lecito *praticomente* l' urtn scambievole. Ma il dritto *reale*, che nasce dall'ordine *delle cose* e non *delle idee*, non potrà mai assistere ad ambe le parti senza una contraddizione manifesta: imperocchè se io ho dritto a ripetere una soddisfazione *perchè questa è voluta dall'ordine* (nel che consiste *il dritto*), è impossibile che l'ordine voglia che voi me la ricusiate; altrimenti l'ordine vorrebbe e *disvorrebbe*.

CAPO IV.

ESPLICAMENTO DEI DRITTI E DOVERI SOCIALI UNIVERSALI.

SOMMARIO.

365. *Divisione dei doveri sociali.* — 366. *Dovere* 1.° Veracità; *è base della società, e conseguenza della natura umana* — 367. *Divario fra la mensogna e l' equivoco* — 368. *è guida delle azioni* — 369. *Gradi della ingiuria di chi mentisce* 1.° *pel danno che reca* — 2.° *per l'obbligo d' impedirlo* — 370. *La veracità base dei doveri convenzionali* — 371. *necessità del vero perchè è bene per sè* — 372. *È rea la menzogna, ma non il silenzio.* — 373. *Doveri relativi alla volontà altrui: volerle il bene* — 374. *non porre ostacoli al conseguimento del sommo bene.* Pubblica onestà — 375. *concorrere coll' onore, amore, cortesia* — 376. *Dell'obbligo di amare il nemico* — 377. *fondato sulla natura* — 378. *Reità anti sociale della vendetta.* — 379. *Doveri relativi alla vita: Conservazione* — 380. 1.° *col difendersi* — 381. *L'uccisione in difesa non è lecita contro il giusto aggressore* — 382. *nè contro l' ingiusto se posso evitar l' assalto* — 383. *o se attenti solo a danneggiarmi mediocremente nella roba* — 384. *o se posso con ferite inabilitarlo al combattere* — 385. *Fuor di questi casi, può uccidersi l'ingiusto aggressore* — 386. 1.° *perchè egli manca all' ordine, epperò perde il dritto* — 387. 2.° *perchè è spontaneo non assistito da legge di necessità* — 388. *l'assalito ha dritto sui mezzi dell'aggressore.* — 389. *Il dritto di difesa* micidiale *cessa* quando *è* inutile o insufficiente — 390. *ha dritto all'altrui sussidio.* — 391. *Epilogo del dritto di difesa micidiale* — 392. *tal difesa può essere* dovere *quando è* dritto *in altri.* — 393. *Del duello: sua origine* — 394. *sua definizione* — 395. *è contro la naturale legge di difesa* — 396. *è contro la natura dell'onore: non desta coraggio* — 397. *è superstizioso se pretende da Dio un giudizio.* — 398. *Altro dovere di conservazione,* sostentarsi — 399. *ne nasce il dritto di* dominio, — 400. *cioe* 1.° *il dritto di* avere *il necessario* — 401. 2.° *di non esserne privato suo malgrado* — 402. *di escludere chicchessia,* usarne, rivendicarlo — 403. *Prova di istinto in favor del dominio naturale:* — 404. *il dominio non è tutto istituzione umana* — 405. *equivoco della comunione primitiva dei beni.* — 406 *Proprietà stabile: nasce dal dritto di non servire* — 407. *e dai fatti di* propagazione *e di* necessaria coltura — 408. *La divisione dei*

fondi è dello stato naturale non del natio: divario di tali voci. — 409. *Obbiezione. Il coltivare è fatto libero. All'individuo sì non alla specie umana* — 410. *si spiega un'apparente contraddizione del Suarez* — 411. *Equivoco della ipotesi di prima divisione.* — 412. *Modi di acquistar dominio: modi primitivi.* Occupazione o accessione. — 413. *Modi derivati* — 414. 1.° *volontario per tradizione* — 415. *contratti gratuiti e onerosi* — 416. *i primi non possono rinunziar al contracambio della* gratitudine — 417. 2.° *modo: involontario, in quanti casi può accadere.* — 418. *Mutazione nel possessore. Dettati di natura intorno al testare.* — 419. *Mutazione del fatto per parte dei non possessori* — 420. *per parte della materia: azione che compete al danneggiato.*

365. Stabilite colla maggior possibile chiarezza le idee di *società*, di *dovere*, di *dritto* e di *giustizia* sul primo principio di ogni morale — *fa il bene*; — svoltone il primo germe nel dovere di *amore* e nel dritto d' *indipendenza;* altro ormai non ci resta, per procedere innanzi nella ragionata deduzione dei doveri e dritti secondarii di ordine universale, se non applicar i primitivi alla natura umana considerata in più individui fra loro associati dalla sola tendenza al bene universale. Ma rammentiamoci che tutti i dritti e doveri che ne vedrem discendere riguardano *un essere astratto*, cioè *la umanità replicata* più volte [354], epperò non possono ridursi in pratica se non atteggiandoli negl' individui delle particolari società, e combinandoli colle forme sociali che ne risultano [a].

Fa il bene degli altri uomini vuol dire che dobbiam volere altrui quel bene che vogliamo a noi stessi. Or qual bene debbo io voler a me stesso? Debbo volere a me 1.° il perfezionamento della mente; 2.° della volontà; 3.° della vita [260, 265, 270 e seg.]. Ecco i tre capi dei nostri doveri verso gli altri. Dichiariamoli.

366. Alla lor mente siam debitori del vero, e questo è quel dovere che dicesi *veracità*. La gravezza della sua obbligazione può

---

a V. *Esame Crit.* t. I, cap. VII.

agevolmente comprendersi dalla natura della società che tutta sopra essa si appoggia. Imperocchè che cosa è *società?* è cospirazione di intelligenze armonizzate nei giudizii, perchè ne conseguano e i voleri e l' operar concorde [304 e seg.]; ma questa armonia non nasce da natural loro determinazione, essendo anzi propria natura della intelligenza una cotal sua indeterminazione [12]; non può dunque nascere se non dalla reciproca comunicazione dei pensieri, a cui serve secondo natura il linguaggio di qualunque forma egli sia, o vocale, o grafico, o mimico (giacchè e delle voci e dello scritto e dei gesti possiam valerci a comunicare altrui le nostre idee). Dunque la *veracità* ossia la conformità dei segni colle idee è il primo esterno vincolo della società, e la *menzogna* ossia difformità di tai segni sradica fin dall' ultime barbe ogni germe di società, rendendo impossibile la cospirazione degl' intelletti; giacchè come sarebbe possibile saper ciò che altri pensa se il linguaggio non ne fosse espressione veridica?

367. Quindi si vede in che consista essenzialmente la bugia; cioè nel *parlare contro di quello che si pensa;* ciò che la rende intrinsecamente rea non è già il *volere* l'inganno altrui ma l'*essere inganno* per sè medesima [a]. Infatti negli stratagemmi guerreschi *si vuole* l' inganno altrui, eppure non vi è reità, perchè le marce e ogni altro passo di un nemico non hanno alcun significato *per sè.* Dal che si vede che gran differenza passa fra l'*equivoco* e la *menzogna*: nel primo si dice il vero benchè men chiaramente, nella seconda si dice il falso. Il primo dunque non è *per sè* inganno, la seconda è un positivo contraddirsi dell'uomo esterno e interno: l'equivoco, come il silenzio, è reo quando fura un bene dovuto altrui, o quando vuole un male; ma siccome non gli dobbiam sempre ogni bene,

---

a V. S. TOMM. *Somm.* 2, 2, 9, C. X, art. 10

l' equivoco non è sempre reo; la menzogna è rea benchè non voglia il male direttamente, anzi sia rivolta ad ottenere un bene, perchè ella *è per sè* inganno, ossia, *doppiezza* di un essere *uno* per natura. La reità della menzogna dipende dunque dal *suo essere anti naturale* e *anti sociale;* la reità dell' equivoco dal *danno* che facciamo tacendo un vero allorchè siamo altrui debitori. Dal che apparisce *il dovere* e *il dritto* di veracità non essere principalmente in favore dell' individuo ma della intera società; epperò niun individuo potervi rinunziare; anzi nè potrebbe la società stessa particolare, la quale ben può in certi casi disciogliere sè stessa, e togliere così la materia alle leggi sociali; ma non può, rimanendo società, guerreggiar contro sè stessa, e violar le leggi del Creatore.

368. Confermasi la naturale obbligazion della *veracità* se riguardiamo la materia di tal dovere; giacchè *il vero* forma, per l'uso che l' uom ne fa, la radice e il mezzo di *tutto il suo bene;* e qual guida gli rimarrà più nel maneggio dei suoi interessi, nel governo delle sue azioni, se non isplenda alla sua mente la luce del vero? nel perpetuo scontrarsi che fanno gli uomini associati, nel perpetuo incrociarsi degl' interessi, degl' intenti, degli affari, d' onde avrà lume la prudenza a guidarsi per evitare i pericoli e giugnere al suo scopo, se la favella non sia conforme al pensiero? È dunque la *veracità* un *dovere* epperò un *dritto* importantissimo per la materia intorno a cui si raggira; e il mancarvi è un'*offesa* ossia *ingiuria* altrui.

369. E questa offesa è tanto più grave quanto maggior *danno* può tornarne ai suoi interessi, quanto maggior *ragione* egli ha ad appoggiarsi sulla nostra veracità. Or il suo *danno* può crescere e per la materia di cui si tratta (roba, riputazione, vita ecc.) e per la maggior difficoltà di accertare i suoi passi che posso io cagionargli non solo sottraendogli un vero a lui necessario, ma insinuandogli un errore positivamente pernicioso.

La ragione poi che egli ha di affidarmisi tanto è più gagliarda quanto io sono più obbligato a volergli il bene della *veracità*, or sia per titolo di naturale carità come di amicizia, di parentela, di cittadinanza ecc.; or sia per gli obblighi che volontariamente mi assumo come promettendo, consigliando ecc.; or sia per le forme sacre che vi aggiungo principalmente col giuramento; or sia per la impossibilità in cui si trova di aver d'altronde notizia del vero.

370. E questi sono i motivi precipui che rendono sacra la verità nelle *convenzioni*, in quegli atti cioè, ne' quali col dimostrare altrui gl' intenti nostri a suo riguardo, intendiamo espressamente assicurarlo nel suo operare. Sia che egli dimostri a favor nostro un ricambio d'intenzioni benefiche, sia che semplicemente dimostri di fidarsi alla nostra *parola*, o come suol dirsi di *accettarla;* sempre noi rimaniamo vincolati strettamente *allora* a chiarirlo del vero presente, e *appresso* ad operare in conformità dell' intento allor dichiarato; almeno quando la nostra dichiarazione è stata non solo atto umano, e di materia onesta, ma ancora esente da ogni violenza. Chè se violenza di timore v' intervenisse, la quistione riuscirebbe un po' complicata, epperò immatura a questi primi germi, che qui accenniamo, dei dritti e doveri convenzionali [XLIX].

371. Ma il vero non è per l'uomo soltanto un mezzo per guidare i suoi passi, ma è di più un bene e il precipuo della umana natura, la quale viene specificata dalla *ragionevolezza*. Siam dunque obbligati a far quanto è da noi, affinchè egli abbia quel bene a cui il suo intelletto aspira, ed egli ha sempre il dritto di non venirne indebitamente spossessato. E tanto son più sacri e il *dovere* nostro e il suo *dritto*, quanto più il vero di cui si tratta è connesso con quel sommo Vero che dee compiere un giorno la nostra tendenza e colmare la nostra felicità [39, 228]. La professione di un retto credere, l'impedire, come si può, la propagazione di ogni rea dottrina sono dunque non solo doveri d' individuo pio, ma ancora

di società ben ordinata, come più ampiamente dimostreremo in appresso.

372. Frattanto concludiamo mai non esser lecita la menzogna, qualunque sia il nome di che ella venga palliata. Ricordiamoci però altro essere il manifestare ciò che non pensiamo, altro il celare ciò che pensiamo: dire il falso è contro la natura della parola epperò male in sè; celare (se sia conveniente) il nostro pensiero è secondo la natura del pensiero che fu da Dio racchiuso nei penetrali inaccessibili del cuore. Esso provvide in tal guisa bastevolmente al dovere di prudenza, senza la quale non potrebbe sussistere la società; ma il saperne contemperare le leggi sì che nè la prudenza degeneri in simulazione, nè la lealtà in dabbenaggine e in imprudenza; qui sta il capolavoro della virtù naturale [L].

373. Dai doveri relativi alla mente avida del *vero* passiamo ai doveri relativi alla volontà avida del *bene*. Siccome questo *bene* altro non è che il *vero* e l' *essere* considerato come obbietto di una tendenza [36]; il bene come il vero può considerarsi e qual mezzo nei beni limitati e qual fine nel bene infinito. Il cooperare cogli altri a fine di conseguire il Bene infinito è il grande scopo della società umana [319], epperò è lo scopo di tutti i doveri che andiam divisando; ma non costituisce in quanto è *positivo* un dovere distinto dai sovra esposti intorno alla partecipazione del Vero; giacchè la volontà non si aiuta a tendere al bene se non col mostrarglielo evidente [30].

374. Il dovere *negativo* di non rapirne altrui il possesso ci divieta l'usare in modo da rendere altrui o malagevole o impossibile il conseguimento di quel bene di ordine che è la vera perfezione dell'uomo vivente [41]. E siccome il grande ostacolo all'ordine, dopo l' ignoranza, è il disordine delle passioni, vietasi da questo dovere negativo tutto ciò che tende ad infiammare soverchiamente e disordinar le passioni; nel che consistono i doveri di *pub-*

blica onestà, e i dritti rispettivi a mantenerla, de' quali diremo altra volta [a].

375. Ad ottenere il bene infinito e l' ordine di onestà è diretto l' uso de' beni limitati i quali possono esser or materiali or morali: quelli giovano al corpo e ne diremo poi; i mezzi o sien beni limitati di ordine morale sono quelle relazioni amichevoli e benevole di ogni specie, che nella istituzione di natura formano alla travagliata umanità sì grande conforto e che possiamo ridurre a beni di onore, di amore, di cortesia. L' onore è un concorrere ad appagare l' altrui volontà col tributo di nostra mente [128]; l' *amore* col tributo di nosta volontà, la *cortesia* col tributo delle maniere esterne. A questi beni, legame naturale di universal società, tutti hanno dritto gli uomini *perchè uomini;* ma il modo, con cui se ne compie il dovere, può variarsi: 1.° secondo i gradi che nella società concreta variano l' aspetto delle relazioni sociali; 2.° può variarsi a proporzione delle maniere usate reciprocamente dagli altri; imperciocchè essendo in tutti uguali i dritti, uguale debbe essere in tutti la esecuzione; onde se alcuno ne vien frodato può talora ottenere ciò che a lui è dovuto anche col sospendere verso l' ingiusto frodatore la esterna esecuzione dei doveri corrispondenti.

376. Ma potrà egli sospendere ancora l' adempimento degl' interni doveri di stima e di benevolenza? La quistione merita di essere chiarita con qualche esattezza, poichè ella dipende dai primi principii del dritto che potranno riceverne gran lume, e somministra la soluzione di altre quistioni gravissime. La quistione presente si riduce in sostanza alla domanda: se sia naturale la obbligazione di amare il nemico? A rispondere con qualche sodezza convien ricorrere ai primi fonti del dritto.

---

a V. *Esame Crit.* tom. 1, Cap. VI, §. 1 e 4.

377. Su qual motivo, su qual titolo si appoggia filosoficamente il *dritto* e il *dovere* dell' amore scambievole? sulla identità di natura: eccone il titolo evidentissimo [314]. Nel caso proposto il nemico non cessa di aver meco la stessa natura; dunque non cangiano i suoi dritti [362], ma solo vengono in collisione col dritto che io ho di ottener da lui onore, cortesia ecc. Questo mio dritto mi dà secondo ragione il potere di usare mezzi per ottenere il fine, altrimenti non sono più mezzi. Or io domando: col ricusare *internamente* al nemico la stima, e l'amore a cui egli ha dritto in qualità di uomo, posso io ottenere alcuna cosa da un uomo che non vede altro *se non l' esterno*? egli è chiaro che no. Dunque il dritto mio verso di lui all' amore, alla cortesia non elide il dritto suo sopra di me se non talora per riguardo a certi segni esterni; ma sull' interno li lascia interamente sussistere. Anzi dirò più: anche riguardo all' esterno le dimostrazioni d' inimicizia possono talora rendermi più malagevole il conseguimento del mio dritto, epperò riuscir mezzi inefficaci, e perfino anche opposti all' intento. In tal caso niuna collisione accade fra i dritti, epperò io gli debbo ciò che gli dovea per l'addietro, nè sono licenziato di trasgredire il dover mio perchè egli trasgredisce il suo. La *vendetta* dunque, cioè volere il male di chi ne fece male, è movimento di passione contrario alla natura dell' uomo [a].

378. Molto più poi ella è contraria all' essere sociale siccome quella che mirando non a riparare le proprie offese ma ad offendere altrui, altro non fa che aumentare le discordie e il disordine,

---

[a] Il BENTHAM *(Oeuvres* T. I, pag. 163*)* stabilisce sfacciatamente che *il piacere* della vendetta dee soddisfarsi, nè è cattivo se non quando viola le leggi. « Une peine pour le délinquant produit naturellement un plaisir de vengeance ... C'est une jouissance à cultiver comme toute autre ... innocent tant « qu' il se renferme dans les bornes de la loi ».

e tende per conseguenza a sciogliere interamente i due vincoli sociali *amore* e *giustizia* senza cui non è società. Lo mostra pur troppo il fatto; suppongasi lecita per un momento la vendetta, ogni offeso si armerà contro l'offensore e gli renderà quel più di male che potrà; l'offensore diverrà dunque offeso; e siccome l'offesa di un membro è offesa del corpo, se la vendetta ferisca un membro di una famiglia o collegio o altra corporazione qualunque, provocherà con una offesa cento pugnali, e a poco a poco la società diverrà un campo di battaglia. V'è egli cosa più opposta all'armonia sociale? — Ma in tal guisa ogni offensore avrà l'impunità. — Ogni società ha un'autorità che la scorge al suo scopo [425]; a lei conviene frenare il delitto, come vedremo appresso.

379. Passiamo al terzo capo dei nostri *doveri* e *dritti* di società universale che è la conservazione della *vita* e la sua perfezione. La vita umana è soggetta a due cause di decadimento, cioè a violenza di assalitori, e a sfinimento naturale di forze. Il *dovere* e *dritto* di conservarsi involge dunque naturalmente due dritti di somma importanza dritto di *difesa*, e di *dominio*. Parliamone partitamente.

380. Che ogni uomo abbia *dritto* a conservar quella vita che egli dal Creatore ha ricevuta, epperò a preservarla da quegli assalti che la distruggerebbero, apparisce evidente dal *dovere* individuale che altrove si dichiarò [271]. Ma questo dritto è esposto nella società alle altrui violenze e violenze tali che non possono impedirsi senza recar danno all'assalitore. Or in tali circostanze l'assalito ha egli dritto a recargli questo danno?

381. Convien premettere che l'assalitore potria talora avere e dritto e dovere di tormi la vita (il che accade al ministro della pubblica giustizia, come altrove diremo). In tal caso è chiaro non aver io *dritto* non dico di offenderlo, ma neppur di oppogli la forza; giacchè non può un dritto attivo contrapporsi ad un altro pa-

rimente attivo [361]. La quistione suppone dunque che l'aggressore non abbia dritto sulla mia vita, che sia *aggressore ingiusto*.

382. Contro costui posso io difendermi con sacrifizio ancor della sua vita? Veggiamo quali dritti vengono qui in collisione. Questi dritti possono essere varii secondo i varii casi; giacchè se l'assalto lascia luogo alla fuga, senza che la fuga tragga seco altra perdita, la collisione nasce allora fra il *dritto* che io ho *a non essere disturbato* nel luogo ove mi trovo legittimamente, e il *dritto* che ha l'aggressore *alla propria vita*. La materia del mio dritto è tanto inferiore all'opposta che non lascia dubbio sopra il *dovere* mio di far cedere il mio dritto all'altrui [363]. Ma fate che fuggendo io lasci la famiglia in pericolo, quanto questo pericolo è di materia più importante, e di ordine più universale (giacchè la famiglia è una società, l'aggressore un individuo), tanto più cresce di valore il mio dritto rispetto all'opposto; onde non solo avrò *secondo ragione* il *potere*, ma talor anche il *dovere* di arrestar l'aggressore a qualunque suo costo.

383. Suppongasi ora che l'aggressione non dia luogo alla fuga, e che l'assassino miri a tormi la vita (giacchè se sol mirasse alla borsa, il mio danno potrebbe esser si tenue [a] che riuscisse incomparabilmente minore, epperò renderebbe minore il mio dritto); si miri alla vita: quali dritti verranno qui in collisione?

---

[a] D'altra parte se anche il danno fosse grave, la roba si può ricuperare, talora per via di altri mezzi che presentano le particolari società; e ne fo menzione per non dover poscia tornare su tal proposito. Che se mentre io resisto al rapitore per la roba, egli mi si avventi alla vita, allora il caso è di difendere la vita e non più la roba.

Si è dai moralisti proposto il caso se sia lecita la difesa micidiale dell'*onore*; ma questo problema involge il falso *supposto* che un *vero* onore possa difendersi colla spada: ne diremo fra poco trattando del duello.

384. Il caso può ancora avere aspetti diversi, e in prima suppongo di trovarmi in luogo riparato d'onde, aggiustando il colpo, posso ferirlo in modo da renderlo inetto a combattere: in tal caso il mio dritto alla vita supera evidentemente il suo dritto alla integrità delle membra; ma non si collide col dritto che alla vita ha pur l' aggressore. Potrò io dunque ferirlo, ma non potrò ucciderlo!

385. Ma suppongasi finalmente perfetta collisione cioè l'assalto inevitabile, le armi, il luogo ed ogni altra circostanza uguale, qual dritto sarà più gagliardo? Se riguardassimo i dritti *solo della umanità* sariano uguali in entrambi, ma l' aggressione ha già introdotti nel problema dei termini individuanti, onde più non possiamo isolarci nei confini della *identità di natura*. Esaminiamo i fatti individuali.

386. E in primo luogo l' aggressione è *ingiusta*, cioè contraria all' ordine; la difesa oppostavi è *giusta*, cioè conforme all' ordine; nell' assalito esistono dunque due dritti, il dritto di propria *conservazione*, o quello di *difesa*, cioè di annullare la forza ostile per conservarsi: l' uno e l' altro sono conformi all' ordine. Nell' aggressore esiste ugualmente il dritto di conservazione ma non quello di annullare la forza nemica, giacchè l' aggressione *contraria all' ordine* non può in lui che la commette riguardarsi come titolo di dritto (potere *secondo ragione* irrefragabile). Il dritto dell' assalitore è dunque inferiore a quello dell' assalito.

387. Di più l' assalitore è libero a non incontrare il pericolo, e lo affronta *spontaneo*; l' assalito è nelle strette della *necessità*. Or il *necessario* è più strettamente legato all' ordine delle cose che lo *spontaneo*; dunque le leggi dell' ordine danno maggior valore al dritto dell' assalito che a quello dell' assalitore. Questi dunque è paralizzato dalla giustizia, nè *può* offendere se non *contro ragione*; quegli e *può*, e forse *dee secondo ragione* annullare la forza ostile,

anche colla uccisione dell'aggressore; giacchè esso spontaneamente ha reso violabile il proprio dritto rendendolo inferiore al dritto dell' assalito.

388. Che se l'assalito ha il dritto sulla vita dell' aggressore, molto più lo avrà su quanto a costui può servire o per difender sè o per offendere lui. (Ed ecco il primo germe dei dritti di conquista, di cui si dirà altrove, su i beni e sulla libertà dei vinti).

389. Ma questi dritti nati dalla *presente* necessità continuano essi, cessata la aggressione? se il dritto di difesa ad altro non mirava fuorchè ad assicurare la conservazione dello innocente, egli è chiaro che cessa tosto che non ha più ragion di *mezzo* a tale intento. E per lo stesso motivo l' assoluta impossibilità di salvarsi renderebbe illecita l' uccisione dell' aggressore, che diverrebbe allora una pura *vendetta*.

390. Le ragioni che militar vedemmo in favore dell' assalito gli danno di più il dritto al sussidio delle forze altrui; imperocchè ogni uomo ha il *dovere* di cooperare all'altrui *bene* [314], epperò alla altrui conservazione; dunque esiste il dritto reciproco ad ottenerne aiuto. Questo dritto sarebbe *per sè* comune ai due combattenti; ma l' aggressore è *pel fatto* fuòr dei limiti della *necessità*, e della *ragione*, dalla quale dipende il *dritto* al sussidio. Di più egli ha posto il suo avversario nella necessità, epperò nel dritto di offendere per salvarsi, ed è privo dal canto suo del dritto di offendere; dunque *può* a proporzione della necessità essere *ragionevolmente* offeso. Gli accorsi in difesa dell' assalito partecipano dunque del dritto di questo a proporzione del costui bisogno. E come ha dritto al sussidio altrui, così molto più a' *mezzi* di difesa, che niuno gli può impedire.

391. Riepiloghiamo. Nasce il dritto di difesa micidiale dal *dritto* di conservazione, e dalla *impossibilità* di sostenerlo senza la uccisione di chi è ingiusta *cagione* di tale impossibilità. Questi non per-

de il dritto a conservarsi, ma solo ne indebolisce la forza traviando fuori dal sistema dell' ordine morale. Dura dunque soltanto il dritto di ucciderlo finchè ne dura la stretta *necessità*. Al dritto poi dell' assalito corrisponde il dovere sì di non assalire, sì di non impedirgli i mezzi di difesa, sì di prestargli aiuto a proporzione delle forze proprie e della sua necessità.

392. Abbiam determinato il *dritto* dell'assalito, ma questo dritto è egli insieme un *dovere*, si che sia vietato assolutamente il rinunziarvi [349]? Il *dovere* dee avere per termine correlativo un *dritto* altrui; dunque allorchè altri hanno dritto alla mia vita e alla mia opera, e tal dritto che non abbia altronde compenso, allora, se la difesa micidiale è *lecita e possibile*, sarà ancor *doverosa*. *Doverosa* dunque sarà in un padre la cui famiglia ridurrebbesi all' estremo, molto più in un Generale o in un Principe la cui perdita riuscirebbe all' esercito o al regno di grave danno [a]. Ma se altri uomini non sieno per averne danno, la giusta difesa micidiale non è un *dovere*: non per rispetto al dritto che ho alla mia conservazione, giacchè questo *potere* per sè non sempre costituisce *dovere* [278]; non per rispetto ai *dritti* di Dio, contro cui opera l' aggressore non l' assalito; onde questi ben può a Dio stesso lasciar la cura di sostenerli.

393. Chiarite a dovere le nozioni di giusta difesa riesce agevole, se non superfluo, il risolvere ogni ragione in favor del *duello*. Questo stolido o funesto fanatismo del punto d' onore, nato fra barbari che sotto una rozza legislazione male assistiti dai tribunali, male avvezzi alla vendetta, male informati del governo della provvidenza, credettero dritto, onore, pietà affidare alla spada le funzioni di

---

[a] « Quorum officium est ab aliis vim arcere quales sunt socii itineris ea le- « ge contracti et rectores publici ». GROT. I. B. et P. l. 2, c. 1, §. 8.

magistrato supremo [a]; questo pregiudizio sanguinario, combattuto sempre dalla cattolica Chiesa anche in mezzo alla barbarie, e da tanti barbari moderni, in mezzo alla civiltà, sostenuto come mezzo di difesa, riparazione di onore, eccitamento al valore; questo esecrabile duello in che consiste? Nel *combattimento convenuto* per causa privata [b].

394. Basta questa sola definizione a chi conosce la pratica per rispondere a tutti gli argomenti in favor del duello e mostrarlo in aperta opposizione colla natura.

395. Imperocchè, per cominciare dall'argomento più plausibile, si dirà egli lecito il duello perchè è giusta difesa? Risponderemo che non è nè *difesa*, nè *giusta*: e 1.° non è *difesa*: giacchè nel combattimento convenuto non si resiste ma si va in cerca dell'aggressore colà appunto ove si è certo di rinvenirlo; or qual cosa più contraria alla *natura* della *difesa* che esporsi al pericolo? non basta: si danno al nemico armi uguali, si fa ogni sforzo perchè egli possa resistere: che potrebbe mai fare di più codesto pazzo bramoso di difendersi se volesse farsi ammazzare?

---

a CICERONE scriveva a Trebazio in Bretagna *Ibi non ex iure manu consertum, sed magis ferro rem repetunt* (Ep. fam. l. 7, ep. 13). Delle savie cure di Teodorico a reprimere l'uso dei duelli sempre ruinoso ne fan fede le lett. 23 e 24 del 3 lib. delle varie epistole di Cassiodoro (VICO S. N. tom. 1, pag. 151). Strana cosa che sì barbara usanza, cui ragione riprova, duri tuttora in pratica e fino al 1818 in Inghilterra siasi sostenuta, quando al dir del Cantù si proponea l'abolizione del duello giudiziario solo in qualche parte (*Stor. Univ. Docum. legislaz.* pag. 227).

b Tre specie di duello potrebbero annoverarsi: per autorità privata in causa privata, per autorità pubblica in causa privata, per autorità pubblica in causa pubblica; dei quali dà contezza il Gerdil mostrandone a lungo l'origine, la natura ecc. Noi ci ristringiamo qui alla prima specie, giacchè parliamo dei dritti fra uguali: degli altri due diremo a suo luogo quanto potrà esigerlo la necessità e sopportarlo la brevità del nostro saggio.

Ma fosse pur difesa è ella *giusta?* dove è qui la *necessità* che sola giustifica l'uccisione [383]? dove è quella moderazione che si restringe al puro mal necessario [384]? dove l' impossibilità di altri mezzi per conciliarsi? dove la gravezza del mal temuto [383]? Il duello non è dunque nè *difesa* nè *giusta*.

396. Sarà egli un mezzo per difender l' onore? L' onore è la esterna dimostrazione di stima [128]; *mezzo per difendere l'onore* vuol dunque dire mezzo di far si che altri ci mantenga internamente la stima, e ce ne esibisca esternamente i segni. Or supponga si che l' uccidere uno sventurato e forse anche rovinar con lui la sua famiglia fosse realmente un mezzo ad acquistar codesta stima; sarebbe egli questo un bene paragonabile a quel che tanti dovranno perdere? e se la materia del dritto è si disuguale [363], qual forza può avere il mio dritto all' onore collidendosi col dritto dell'avversario alla vita, e di tanti altri innocenti agli aiuti, alla quiete, ai conforti che ne ricevono?

Ma poi, che *onore* può sperarsi da un' azione si barbara, si irragionevole? il concetto altrui non può ragionevolmente essere se non corrispondente al mio operare; il mio operare è da pazzo, da barbaro; dunque col duello io non acquisto ma perdo il concetto presso ogni uom che ragiona. Al più potrò ottenere un certo riguardo esterno coll' intimorire altri facendomi conoscere capace di sguainar la spada per ogni menoma apprensione di affronto; ed avrò cosi l'*onore* di che gode ogni scherano, ogni assassino, la cui mano fumante di sangue, il ceffo spirante strage formano il terrore dell' uomo onesto.

V'ha qualche semplice ed imperito di guerra che crede il duello atto a formare il valore marziale: il che se pur fosse, non dovrebbe però inferirsene che sia utile al bene degli eserciti: essendochè negli eserciti il valore straordinario senza subordinazione sarebbe forse più rovinoso che un mediocre coraggio ben disciplinato, quale

non mostrasi certamente dalla ferocia di codesti spadaccini. Ma il vero è che questo stesso valore mal si fomenta col duello, di che abbiam testimone l' interprete dei pensieri di Federico II ottimo forse tra i Generali del suo secolo. « Questa frenesia, dice l'A. della Tattica Prussiana, non produce alcun effetto salutare, nè anche quello di avvalorare il soldato nella mischia; nella quale egli non appaga la vanità traendo sopra sè solo gli sguardi degli spettatori. « Cette démence ne produit pas un seul bon effet pas même celui « de rendre le soldat brave dans la mêlée. Il ne l'est que quand il « attire seul les yeux des autres sur lui ecc. » (*Tactique Pruss.* pag. 114 e segg.).

397. Nulla dirò dei pretesi *giudizii di Dio*, giacchè ormai queste idee superstiziose hanno ceduto il campo all' eccesso opposto, alla dichiarata empietà. E chi conserva sensi di religione almen naturale ben sa che per giudicare ci fu data dal Creatore non la spada ma la ragione, che questa dee guidar la spada, e accertarne i colpi, non già la spada accertar i giudizii della ragione: e farebbe ridere a di nostri chi volesse sciogliere con un duello un problema di matematica, come l' Imperator Ottone con un duello pretese sciogliere il problema legale delle leggi di successione ereditaria [a].

Non è dunque il duello un mezzo nè di difesa, nè di onore, nè di religione; nè ha sul pugnale dell' assassino altro vantaggio che quello di mostrare un po' più d' irragionevolezza e di pazzia.

Ma sarà egli almeno permesso in guerra? ne parleremo quando della guerra avrem dato una giusta idea trattando delle obbliga-

[a] GERDIL: *Des combats singuliers*, ch. 4, art. 1, opera piena di filosofia e di erudizione che merita esser letta da chiunque brama conoscere più a fondo questa materia.

zioni delle società fra loro e dei dritti corrispondenti. Passiamo a parlare di una seconda classe di dritti e doveri risultanti dalla obbligazione di conservar la vita.

398. Ancorchè non venga l' assassino ad involarmene il tesoro, ella mancherà ben presto se io non la sostento cogli alimenti, non la fomento coi ripari opposti alle ingiurie delle stagioni. Ho dunque col *dovere* di conservarmi il *dritto* ai mezzi di conservazione; ma questi mezzi sono di tal natura che impiegati dall' uno non possono d' ordinario servire all'altro [a]. *D'ordinario*, io dico; perchè certi mezzi sono si abbondanti che mai non vengono meno per uso, come l' aria respirabile, la luce del sole ecc. Ma questi son pochi ed insufficienti; per gli alimenti, per le vesti abbisogniamo ben d'altro che d' aria e di luce.

399. Tratti a forza dal restio seno della terra, essi hanno sul nostro fisico un' azione limitata e passeggera per cui ciò che serve all' uno non può servire all' altro, e diverrà fra breve inutile anche ad entrambi; la veste, il cibo si consumano da un *solo*, e consumati danno luogo anche per lui a bisogni che sempre rinascono. Il *conservarsi* è un perpetuo lottare contro codeste ripullulanti necessità, col perpetuo consumare i mezzi che la terra perpetuamente riproduce ora per natural cortesia, ora per gli sforzi con cui l' uomo la soggioga. Se dunque la conservazione è un dovere, l' uomo ha dritto di usarne certi mezzi in modo che non possono questi *identici* servire nel tempo stesso per verun altro. Il dritto di usar certi oggetti escludendone ogni altro suole appellarsi *dominio*, o signoria, o padronanza di essi oggetti; ed è, come ognun vede, una *necessità* prima di esser un *dritto*; e necessità si *naturale* che non possiamo ideare un uomo nello stato presente senza riguardarlo affetto da tali necessità.

---

[a] V. *Esame Crit.* l. 1, cap. V.

400. Ma avvertite bene che la necessità gli dà il *dritto* ad usar le cose, cioè prenderle, trasformarle, consumarle, ma questo *dritto* di *avere* come diviene poi dritto di *escludere?* in forza di quel *dritto* che abbiam chiamato d' *indipendenza* per cui un uomo *considerato in astratto* non ha veruna dipendenza dall' altro.

401. Epperò non può giustamente venir privato di quei mezzi che egli ha a procacciarsi il suo bene [360]. Da questi due dritti nasce da sè stesso il dritto di *escludere*, poichè 1.° col dritto di conservazione io posso *prenderne* i mezzi; 2.° presili con questo dritto, io li *ho*; dunque pel dritto d' indipendenza non posso esserne privato.

402. Ma essendo questi mezzi limitati niuno se ne può servire senza privarne me; dunque ho dritto a vietarne l' uso a chicchessia, cioè ne ho il *dominio*. E questo dominio mi fu acquistato, come ognun vede, dalla *occupazione* di quel bene, o diciam meglio, la occupazioue fu il fatto concreto che determinò il mio dominio sopra un dato oggetto, ma i titoli primitivi del mio dominio sono i dritti di *conservazione* e d' *indipendenza* che appartengono alla *umanità* considerata in astratto. E da questi fonti medesimi nasce, como ognun vede, il dritto non solo di *usar* del mio, ma di *rivendicarlo* se mi venga tolto; giacchè l' ordine del *fatto* e dei *dritti* non cangia per la *violazione*, anzi implora riparazione [134].

403. La prova *razionale* da noi recata della naturale istituzione del dominio vien confermata da *un fatto* d' istinto che può osservarsi non pur nell' uomo ma perfin nel bruto; vale a dire da quella naturale indignazione con cui ci sentiamo rapire il già posseduto. Osservate due fanciulli che corrono a gara per afferrare un pomo: il vincitore che ne avrebbe portato in pace la perdita se fosse stato prevenuto dal competitore, con qual senso di sdegno sel vede rapire se questi abusando di una forza superiore glie lo voglia strappar di mano! E con quale stizza vedete ringhiar un mastino a cui il

compagno voglia strappar di bocca un brano di quella carne che già egli afferrò! Lungi da me il pensiero di dare al cane *idea di dritto*: egli si muove o piuttosto *è mosso* pel naturale istinto; ma questo istinto ci mostra che la Provvidenza creatrice vide esser necessità nell' animale il possesso pacifico del bene *occupato*, e ne impresse nei bruti stessi un cotal rispetto naturale che frena non di rado il più forte anche a fronte del più debole.

404. Queste dottrine possono giovare ad evitare due abbagli che si leggono non di rado a tal proposito negli scrittori di naturale dritto. Il primo è il prendere per istituzione tutta positiva ogni diritto di *proprietà* [a] per la ragione che senza fatto positivo la proprietà non vien determinata a certi limiti. Con simile dottrina potremmo sostenere in mille altre circostanze stranissimi assurdi, giacchè mille altre leggi naturali creano dritti astratti che non posson ridursi al concreto senza certi fatti positivi. Così per esempio la minorità dei figli rispetto al padre sarebbe istituzion positiva, giacchè senza questa non è determinato il tempo in cui ella decresce e manca, istituzione positiva il linguaggio, giacchè senza almen tacita convenzione il suono non esprime idee ecc. Distinguasi sempre l'elemento *necessario*, che non può essere se non *astratto*, dal *variabile*, che non può non esser *concreto*. Si comprenderà che il *dominio* in generale è conseguenza necessaria della *umanità* in astratto; il dominio limitato a questa o quell'altra forma di tempo, di luogo, di traslazione ecc. è effetto delle circostanze individuanti avvivate e per così dire informate dal dritto astratto.

405. Dal non aver ben compresa la idea di dominio astratto è nato il secondo abbaglio di certi autori che stabiliscono fra i primi

---

a Le leggi non solamente mantengono la *proprietà*: esse la fanno nascere. *Collection des travaux de l'assemblée nationale* ecc. ap. ROMAGNOSI Introd. §. 338.

uomini la *communanza* dei beni, e dicono che *tutto* era di *tutti*, prendendo l'astratto *umanità* pel collettivo *tutti gli uomini*, e il dritto a *prendere* i mezzi di conservazione per un attual *dominio* di ogni cosa [a]. Or questa espressione non è interamente esatta e può portare a conseguenze ree [b], quali furono le dedotte da Hobbes: e dico inesatta la espressione, perchè il dominio di tutti su tutto è un dritto che *tutti* hanno di escludere *gli altri*; ma se gli *escludenti* son tutti, chi saranno gli *esclusi*? Nella comunione *positiva* si comprende che gli associati hanno dominio poichè *escludono i non associati*; ma nella *primitiva* [c] . . . . *quello che appartiene a tutti non appartiene realmente a veruno*. Il dire dunque col Montesquieu che gli uomini *hanno rinunziato alla comunanza naturale dei beni per vivere sotto le leggi civili*, e che quindi *è nata la proprietà*, egli è un dar realtà alle astrazioni, e dipende dalla immaginaria creazione di uno *stato civile* fattizio, di cui parleremo appresso. Se la comunanza primitiva consisteva nel *potersi conservare* coi frutti del suolo, gli uomini nè hanno rinunziato nè poteano rinunziare a tal dritto.

406. Ha l'uom dunque il *natural* dritto di proprietà sui mezzi di conservazione; ma questa *proprietà* si estende ella *naturalmente* anche ai fondi da cui questi mezzi si traggono? per rispondere al quesito debbo io domandar prima: i frutti delle fatiche personali sono eglino proprietà di chi fatica? A tal quesito la risposta non è malagevole. Se in vista della sola umanità io non posso essere astretto al servizio altrui (poichè fra uguali non vi sarebbe una ragione

---

a *Collection des travaux* sopracitata.

b V. ROMAGNOSI. Introd. §. 243.

c La palma della mia mano può esser occupata ugualmente da un pane, da un libro, da un frutto: si dirà forse che la mia mano è *comune* al libro, al frutto al pane? (ROM. Intr. §. 314.)

di determinare il servitore e il servito); egli è chiaro che ciò che io opero è di mio dritto essendo *parte* di me perchè mio *effetto*, e l'effetto è *parte* della sua *cagione* giacchè è contenuto nella cagione e da lei dipendente. Dunque chi si prevalesse del frutto di *mie* fatiche, rapirebbe *il mio*, e (*nello stato astratto* che noi consideriamo) lo rapirebbe senza potercі avere il menomo dritto perchè siamo nella ipotesi di perfetta uguaglianza [354].

407. Or se l'uomo ha dritto alle proprie opere, la *proprietà* estende naturalmente i suoi dritti sui fondi stabili; giacchè *naturalmente* essi abbisognano di coltura stabile per provvedere al genere umano nello stato di *naturale* propagazione. Coloro che col Mirabeau sostengono che « al momento che l'uomo ha raccolto il frutto i terreni tornano (secondo natura) al possedimento comune » o debbono supporre che il terreno dissodato, i pozzi, i canali, le piantagioni, gl' innesti ecc. non sieno nell'ordine di natura necessarii all'uman genere moltiplicato; o che non sieno opera dell'uomo; o che l'uomo possa seco asportarli colla vendemmia e colle messi; o che altri abbian dritto sulle opere del primo coltivatore. Le prime tre asserzioni sarebbero smentite dal fatto, l'ultima dal dritto di *naturale indipendenza* per cui ciascuno lavora a sè solo [406] [a]. Dunque l' acquisto in generale di proprietà stabili è naturale all'uomo, e nasce dalle leggi necessarie di sua natura considerata in astratto, come nasce da esse la necessità della umana associazione; la determinazione concreta di queste proprietà nasce dal fatto umano che applica la legge di giustizia col porgerle materia determinata.

408. Gli autori che dicono *non naturale* la divisione dei fondi sembrano confondere il *natural* col *natio*, cose per altro fra lor di-

[a] Il Codice indiano di *Manù*, IX. 44. dice « Un campo è proprietà di chi lo diboscò, pulì, lavorò, come un antilopo spetta al primo cacciatore che lo ferì. » CANTU' *St. Univers.* T. 2. pag. 177.

versissime. Ciò che un essere ha nel primo suo nascere, forma il suo stato *natio*, ciò che gli compete secondo il suo svolgimento compiuto, forma il suo stato *naturale*. Or al genere umano compete il moltiplicarsi, moltiplicando l'abbisognar di maggiori mezzi che i puri frutti spontanei, abbisognandone il coltivar la terra stabilmente; coltivandola l'affidare al terreno sudori, industria e i loro effetti; affidatili l'avervi dritto stabile. Dunque i dritti stabili sul terreno sono conseguenza della umana natura.

409. — Ma *il fatto*, si dirà, *il fatto* del coltivare non è egli atto libero dell'uomo? dunque non è naturale istituzione il dritto che ne risulta. — Ditemi in prima: il *fatto* del matrimonio non è egli atto libero dell'uomo? dunque non saranno di naturale istituzione i dritti coniugali e paterni. Ognun vede l'equivoco della obbiezione e della illazione: tutto ciò che è *naturale* alla società presuppone sempre *il fatto* degl' individui che si associano, il quale non è *natio*, essendo l' *umanità* prima nell' *individuo* poi nel *genere umano*. Ma benchè non nasca l' associazione (anche la coniugale) *colla* natura, nasce però *dalla* natura, epperò non è libera al *genere umano*, benchè sia libera a ciascun *individuo*. Dite lo stesso delle proprietà stabili: *il fatto* del coltivare è libero a ciascun individuo, ma non è libero al genere umano; dunque la proprietà stabile non è richiesta in ciascun individuo, ma quando alcuno liberamente coltivando ha contribuito all'opera *necessaria* di quell' essere collettivo che dicesi genere umano, la *stessa necessità* gli assicura per *natural* dritto il suo possesso, come una necessità consimile assicura al padre i dritti paterni su i figli.

410. Ed ecco perchè uno dei più grandi filosofi che abbiano scritto in tal materia, il Suarez [LI] dopo averci detto, forse con locuzione non del tutto esatta [a] che *le proprietà private non sono*

[a] *De opif. sex dier.* l. 5, c. 7, n. 17.

di dritto naturale, aggiugne che *se alcuno anche prima della divisione* (falso supposto di cui direm fra breve) *prendesse a coltivare qualche tratto di terra non ne potrebbe essere privato senza ingiustizia.* L' apparente contraddizione di queste due proposizioni si concilia se avvertasi che le proprietà private nascono dal dritto naturale per un fatto che *all' individuo* è libero, epperò non forma *per lui* un dovere naturale; ma al *genere umano* è necessario; epperò produce il dritto del coltivatore anteriormente a qualsivoglia divisione positiva fatta per libere convenzioni nelle particolari società.

411. Ho notato poc' anzi essere falso il supposto della *prima divisione* nel senso che ordinariamente si dà a questa espressione; con cui si suole indicare che il dominio stabile incominciasse dal *patto sociale* (di cui parleremo appresso). Da quanto abbiamo spiegato crediamo risultar chiaramente che tal dominio è un effetto naturale della propagazione degli uomini, e nasce da sè *per una legge* propria *della umanità*, non sempre per convenzioni volontarie e libere. Chi volesse vederne più dichiarata la successiva formazione potrà vederla nel Romagnosi [a]: a noi basti riflettere che colla osservazione sopra le sperienze quotidiane ogni uomo comprende essergli mestieri coltivare il terreno, per trarne frutto. Fabbricatavi una capanna, scavatovi un pozzo, assiepato il terreno, già vi ha fatto uno stabile miglioramento per cui quello non può venir da altri occupato senza che egli vi perda l' opera *sua*. Dunque il dominio, il dritto di escluderne altri è nato *da per sè*. Ciò non ostante la formola *prima divisione* può benignamente interpretarsi, intendendo quel *primo svolgimento* per cui propagandosi l' uman genere andò coltivando di mano in mano or questo or quel terreno, e coltivandolo vi acquistò il dritto di *proprietà*.

---

a Introd. §. 339 e seg. e prima §. 312.

412. Dal fin qui detto è chiaro il *modo primitivo* di acquistare tal dritto: *occupare* o un mobile o un immobile per valersene e industriarvisi; ecco come si acquista dapprima il dominio. Nè solo della cosa occupata ma di quanto verrà in lei naturalmente crescendo, o a lei si *aggiugnerà* per benignità di natura; poichè questo insensibile aumento è (come l'opposto deterioramento) qualità naturale delle cose materiali occupate; e chi occupò le cose, intese occuparle quali esse sono, e trarne i frutti che naturalmente esse portano.

413. Intesa bene la natura del *dominio* è facile comprendere che significhi la sua *derivazione*. Il dominio è un *dritto*; il dritto nasce dalle relazioni; mutate dunque le relazioni di fatto cangia il dritto [348]. Or le relazioni di fatto possono cangiare per volontà del possessore o contro sua volontà; epperò la traslazione del dominio potrà essere volontaria o necessaria.

414. Nella *volontaria* che cosa accade? Che il possidente che era prima padrone di escludere ogni altro dalla sua proprietà ritratta quella volontà con cui si era impossessato della cosa posseduta lasciandola libera. Se questo egli fa senza riguardo ad alcuna altra persona, la cosa dicesi *abbandonata*; se egli la lascia libera AFFINCHÈ *un tal altro* se ne impossessi, e questi sottentra colla *occupazione* e se l'appropria, la traslazione del dominio è per *contratto* ossia per consenso di più persone obbligantisi scambievolmente, l'alienante a non escludere, l'acquirente coll'accettazione a sottentrare nei dritti di dominio. Dal che apparisce che senza la *accettazione* il dominio non si trasferisce, giacchè il possidente non l'abbandonava se non *condizionatamente*, e niuno sottentrando ai suoi dritti la condizione non si verifica.

415. Ma osservate che nessuno può essere *costretto a volere*: dunque in un'alienazione *volontaria* può l'alienante voler alienare sotto le condizioni che gli piace. Se cede il suo dritto sopra un

oggetto *colla condizione* di ottenere sopra altro oggetto i dritti di colui con cui contrae, il contratto suol dirsi *oneroso*; se cede il suo dritto senza *condizione* di contraccambio *lucroso*, il contratto dicesi *gratuito*.

416. Dissi *senza contraccambio lucroso*, cioè senza ricambio di quelle cose che si vendono a prezzo convenuto; perocchè in questi contratti al *lucroso* sottentra un contraccambio di *obbligazione* nato dalla legge di giustizia; questa obbligazione è men rigorosa, egli è vero, non essendovi qui una chiara proporzione di *quantità* [352] fra i contraenti; ma non per questo cessa ogni reciprocità, giacchè la naturale uguaglianza esige in ogni umana relazione una certa parità fra il dare e l' avere. Se dunque *gratuita* vien detta questa specie di contratto, tal *gratuità* riguarda la umana volontà rinunziante al proprio dritto senza riceverne in valore materiale l' equivalente. Ma anche questo contratto in faccia alla ragione dee dirsi *oneroso*, giacchè la parte accettante contrae in faccia a lei obbligo di ricambiar coll' affetto ciò che materialmente riceve [LII].

417. In tutti i casi finor contemplati la derivazione del dominio ebbe origine da un fatto volontario del possessore primitivo, il quale o abbandonò senz' altro il posseduto; o nell' abbandonarlo ebbe in mira d' introdurvi altro possessore che or gli cedea dal canto suo altri dritti equivalenti, or gli restava per equità obbligato a riconoscenza. In tutti questi casi il possessore primitivo cangiando le relazioni di fatto per cui egli avea il possesso, era cagione della traslazione di dritto. Ma quante volte *il fatto* può cangiarsi contro il volere del possessore! Or in tali casi quali mutazioni soffrirà *il dritto?* La mutazione del fatto può riguardare tre termini cioè o il possessore, o i non possessori, o la materia posseduta.

418. La mutazione del possessore per cui egli può suo malgrado cessare dal dritto di possesso è la morte, distruggitrice universale di ogni dritto, come di ogni relazione col nostro mondo. Or la natura

dà ella dritto in tal caso a trasferire il dominio con testamento o lo trasferisce ella stessa *ab intestato*? Non mi è lecito in un semplice *saggio* entrare a discorrerne a lungo [a]: solo osserverò che o vi è chi abbia dritti di rigorosa giustizia sui possessi del defunto, ed è chiaro che egli sottentra secondo natura in vigore di un dritto già esistente; o il possessor primitivo ha con qualcuno patteggiato mentre ancor vivea, ed ha in lui trasferito il dominio pel momento di sua morte, ed è chiaro aver l'erede contraente un dritto come in qualsivoglia altro contratto. Ma se non esista nè *dritto* nè *contratto* anteriore si trova egli in *natura* un principio che determini la successione ab intestato? Lo vedremo quando parleremo dell'azione civica sociale e della società domestica [780, e seg.; 1524 e seg.]

419. La 2.ª mutazione di fatto può accadere nei *non possessori* i quali possono far valere dei dritti che elidano il dritto del possessore. Accadrà in tal caso la traslazione del dominio per legge di collisione di dritti.

420. La 3.ª mutazione di fatto può accadere nella materia posseduta la quale va soggetta a perire; nel qual caso se la sua distruzione è effetto puramente di natura, cesserà il dominio per difetto di materia; ma se questa perisce per altrui colpa, questa darà *naturalmente dritto* a ripetere l'equivalente da chi fu cagone della perdita. Questo dritto, che suol chiamarsi *azione*, dipende, come ognun vede, dalla *perdita*, e dall' esserne altri *cagione*; potrà dunque avere diversi gradi secondo la maggiore o minor *perdita*, secondo la maggiore o minore influenza della *cagione* nella perdita. La regola generale di giustizia che consiste nel *ragguagliare* il dare coll'avere, è la base di questi dritti e la loro misura.

---

a Veggane chi vuole l' EINECCIO I. N. L. 1, c 10.

Allorchè le materie di naturale dritto per opera principalmente dei giuristi protestanti vennero separate e dalla moral teologia e dal dritto positivo, per formarne una scienza distinta, questi autori avvezzi alle forme forensi ne infarcivano le loro trattazioni, ed entravano trattando la materia del dominio a ricercare tutte le ragioni delle tante forme di contratti ricevute nel foro [a]. Non so quanto una tal trattazione appartengasi al dritto di natura; ma ben so che eccede i limiti di un puro saggio, epperò lascio volentieri una tale materia (veggane chi vuole quei che hanno seguito lo stile antico) pago di avere accennato in succinto i doveri che legano fra loro gli uomini in forza della legge di amore universale nata dalla naturale uguaglianza della *umanità* ripetuta in ciascun di loro. Era necessario il trattarne sotto questo aspetto generico a fine di derivar poscia ragionatamente dai fatti particolari le differenze individuali, sicchè queste apparissero conseguenze della natura non prepotenze degl' individui, o gratuite asserzioni del filosofo. Ripigliamo adesso la considerazione dello *essere sociale*, per compierne la descrizione e la dimostraziene movendo dai *fatti*, e illustrandoli colla *teoria* di giustizia finora spiegata.

---

a « Grozio pensa riprendere i Romani Giureconsulti in molte spezie o casi di cotal diritto, che egli, più di quel che conviene a filosofo, propone in isformato numero. » Vico Sc. N. 2, 1. pag. 33

NOTE

AL CAPO IV.

XLIX. *Sopra lo validitò dei controtti: contro il Romagnosi.*

Non ci fia però disdetto l'aceennare soltanto qualche abbaglio del Romagnosi il quale mena in questo proposito alti schiamazzi contro i teologi che pretendono erigersi maestri di natural diritto (quasi che i teologi dovessero insegnar contro natura [1], ovvero insegnar potessero secondo natura ignorando il dritto naturale) e sostiene essere apertamente assurda, perniciosa, empia la dottrina di molti che ad un contratto ove il consenso sia stato estorto col timore non disdicono qualche *volidità*, rescindibile però dall' autorità [2]. Nelle prove che porta di sì terribile accusa *trolasciato*, diee egli, *l' ossoi più che potrebbe trorre dolla più recondito psicologia*, si restringe a questo.

« Quello che è contro giustizia non può partorir *dritto* a favor dello ingiusto. « Dunque è impossibile che produca *obbligozione* correlativa. » Bastano i primi elementi da noi stabiliti per comprendere che Il dritto a sapere il vero, e ad ottenere il promesso, e il dovere di mantenerlo non nascono dalla sola reciprocità di chi lo domanda; ma precipuamente dalla essenzial conformità della parola colla volontà, e del fatto colla parola di chi ha volontariamente consentito [370]. Dunque presso i teologi da lui citati, il dritto a favor dell' ingiusto non è *parto*

---

1 È il comico di questa diatriba è che mentre l'A. dall'un canto rinfaccia loro l' arroganza di insegnar dritto naturale, dall' altro ne dimostra loro la necessità combattendoli col dritto di natura.

2 Veggasi in fonte la Introduz. al dr. pubbl. pag. 2, §. 336, confut. dal dotto annot. ALESS. DE GIORGI t. 3, pag. 2. delle opere pag. 1806. Del resto questa non è opinione sol dei teologi — Il Grozio la difende tal quale nel l. 2, l. B. et P. C. XI, §. 7.

della ingiustizia , ma dell' ordine naturale che passa fra la volontà , la parola , il fatto. Spieghiamoci più concretamente. Donde nasce il debito di non dire il falso? Nasce principalmente dall'essere la parola l'unico mezzo di comunicazione fra le intelligenze umane. Fate per un momento che sia riconosciuto potere cotesto veicolo delle cognizioni incaricarsi legittimamente di trasmettere bugie, ogni comunicazione fra intelligense diverrà impossibile: accadrà fra gl'individui ciò che fra le nazioni guerreggianti accade quando non viene rispettata la bandiera bianca del parlamentario. Certamente qualche araldo abusò qualche volta della bandiera bianca o dell' ulivo. Direte voi per questo che quel segno di pace non gli dava il diritto di andar esente da ogni molestia. Sareste confutato dall'uso di tutte le genti incivilite le quali comprendono, non dovere a tutte sottrarsi questo mezzo di ricomporre la pace perchè una di loro ne abusa una volta per rendere più acerba la guerra. In simili casi il rispetto all' inviato infedele non è un rispetto dell'ingiustizia, ma riguardo al bisogno universale delle genti, fra le quali il veicolo di comunicazione dee serbarsi aperto ed inviolabile.

L'A. che non badò a questo primo principio di ogni *veracità*, riduce il *principio* di valore nelle convenzioni alla sola *uguaglianza di dritto fra uomo e uomo* e dice che la libertà e la cognizione sono soltanto *condizioni*. Dottrina invero un po' curiosa, che il valor degli *atti umani* nasca da altro principio esterno all'uomo, e che l'*uomo* in essi sia *una pura* condizione! Ma gli si trasmetta l'abbaglio; se il valor delle convenzioni nasce da uguaglianza o indipendenza di diritto (la quale a me sembra una pura condizione) il consenso sarà invalido ogni qual volta la uguaglianza o indipendenza non sono pari da ambe le parti, qualunque sia il motivo da cui nasce la disparità. Dunque un povero che vende *per necessità* ad un ricco non dà valido il suo consenso; dunque un timore *anche non ingiusto* impedirà la validità delle convenzioni, giacchè sempre è vero che *res est imperiosa timor*.

Sembra strano all' A. che i teologi concedano all' ingiuriato il dritto di farsi sciogliere dalla obbligazione di sua parola per pubblica autorità; ma perchè? forse perchè la pubblica autorità non può ? Sarebbe questo un restringerle eccessivamente i poteri: forse perchè egli intimorito si allacciò? ma perdette egli però il dritto che ha ciascuno a rivendicare qualsivoglia ingiuria presso la competente autorità ?

Cessi pur dunque il signor Romagnosi di muover lai sopra le sventure che questa dottrina prepara all' uomo onesto, e sopra i trionfi del brigante. In quanto a me temo peggio assai dalla sua ; di cui se il brigante fosse una volta persuaso , sarebbe molte volte incitato a metter il colmo alla scelleratezza uccidendo l'uomo onesto, giacchè qualsivoglia promessa e giuramento di questo non saprebbe fargli sperare nè compenso , nè impunità. E finalmente non dee dimenticarsi che la dottrina da lui confutata e svillaneggiata, formò in un pagano, in un Regolo, un motivo sì possente che lo condusse alla morte, e lo rese oggetto di ammirazione a

venti secoli *che non sapeano dritto di natura* (del Romagnosi). Basti ciò a mostrare che la sentenza di quei tali teologi che egli impugna non è poi quel prodigio di stolidezza che a lui parve.

L. *Sopra la bugia: contro il Grozio.*

Il Grozio, seguito per lo più dai protestanti in tal materia, credette incombinabile cogli altri doveri sociali questa perfetta armonia della parola col pensiero, epperò secondo lo stile dei filosofi di quel tempo, cangiò la definizione della menzogna, dicendola 1 un *parlare ripugnante al dritto di colui con cui si parla*, e si trovò in tal guisa agevolata la morale. Imperocchè da tal definizione inferiva poi non esser menzogna dir delle falsità ad un fanciullo; dirle ad uno che non ne sarà ingannato, benchè possano ingannarsi gli astanti; dirle a coloi cui giovano epperò non dispiacciono; dirle ad un inferiore su cui si ha qualche autorità; dirle per salvar un innocente ecc. Non può negarsi che, dopo tali dottrine, ei poteva a bell' agio dichiarar la guerra alle *restrizioni mentali* 2; chè in verità esse divenivano del tutto inutili, e potea esser sicuro di averne sterminato non pur la frequenza ma perfino la tentazione.

Ma il cangiar definizione è egli un cangiar la natura? partiamo dal fatto naturale: la natura ha fatto l' uomo *parlante* affinchè egli esprima il suo pensiero; lo ha formato *uno* imprimendogli un naturale impulso a conformare l'esterno coll'interno; gli ha impresso un naturale ribrezzo e rossore al farsi *doppio* col mentire; sulla buona fede ha piantate le basi della società. Dunque dire contro ciò che si pensa è contro natura, ed è male in sè, indipendentemente dal dritto altrui: il violare per soprappiù qualche altro suo dritto aggiugne alla immoralità la ingiustizia, ma non costituisce *tutto* il male della menzogna.

Il bene della società che serve di pretesto a tal dottrina è da lei interamente rovinato; giacchè ammesso una volta potersi mentire, il commercio delle intelligenze è divenuto impossibile. E se a'dì nostri è sì universale la mala fede, lo dobbiamo in gran parte alla favorevole accoglienza fatta alle dottrine del Grozio.

LI. *Sopra la unità sacra delle scienze.*

Stupirà forse taluno che fra gli scrittori di natural diritto venga da noi annoverato il Suarez, giacchè è invalsa in molti la opinione che questa scienza sia creazione dei protestanti Grozio, Puffendorf ecc. 3. L'abbaglio è nato dal con-

1 De iure belli et pacis l. 3, c. 1, §. 11. « Sermo repugnans cum iure « existente et manente eius ad quem « sermo dirigitur. »

2 Ib. §. 17, n. 3.

3 Così presso il Romagnosi nel primo assunto ecc. §. 2, pag. 100, il Warnkoenig.

fondere il *crear* la scienza collo *isolar* la scienza. È verissimo che prima delle opere di codesti autori le leggi di morale naturale venivano per lo più [1] insegnate una colla morale cristiana dai teologi che ne mostravano accuratamente la consonanza, e per conseguenza la distinzione. In questo essi procedeano secondo un sistema a quei tempi generalmente ricevuto di non isolare giammai interamente le scienze l'una dall'altra: sistema per certo molto analogo alla natura del *vero* il quale è essenzialmente uno.

Il bisogno di internarvisi coll' analisi obbligò forse a poco a poco a dividere in varii rami il sapere umano; forse la superficialità dello studio e il disamore alla fatica crebbe un tal bisogno anche fra i cattolici. Ma presso i protestanti codesta divisione fu di assoluta necessità; giacchè avendo attribuito a ciascun uomo il dritto d' interpretar *colla* SUA *ragione* il vangelo, furono astretti a farsi una morale indipendente dal vangelo, non potendo chi giudica dipendere da chi è giudicato: e la fecero sì bene che il vangelo divenne per loro un libro superfluo. Ecco perchè essi sogliono riguardarsi come i fondatori del dritto naturale: perchè lo isolarono, e lo resero *ateo*, dice autor non sospetto di cattolicismo soverchio, il Saint Simon [2].

Ma questo isolarlo è egli stato un bene o un male? Nei protestanti fu un tratto di apostasia; epperò certamente fu male; ma parlando in astratto questo quesito è un' applicazione particolare di altro più general quesito che può proporsi in questa forma: è egli bene studiar le scienze isolatamente? Ogni più lieve idea di scienza basta a comprendere che l'analisi giova a penetrare, ma rende falsi i giudizii se poi non venga la sintesi a ricomporre il decomposto. Così per esempio se il matematico dopo aver isolate dalla materia le quantità dello spazio, del tempo, del moto ecc. non tornasse ad applicarle ai corpi, nulla saprebbe di *reale*. Il soverchio dell'analisi è dunque per sè un difetto.

Ma la scienza almeno della religione non debbe ella isolarsi dalle altre? Chi tiene la religione per una favola di niun valore, per un formolario di compli-

---

1 Per lo più io dico, perchè non mancano opere di dritto naturale, e di dritto politico, quali sono per esempio le due *de regimine principum*, l' una di S. Tommaso, l'altra di Egidio Romano. (Vedi VILLEMAIN *Cours de littèr*. Leç. 14, t. 1, p. 2, pag. 28, 29).

2 « On peut dire qu' à toute époque organique la Science a été théologique, puisque c'était dans le temple et par les prêtres qu' elle était cultivée... Elle s'est divisée en sciences *sacrés* et science *profons* chaque fois qu' on a commencé *à protester*; alors... LA *science* disparaissant il ne restait plus que DES *sciences*. C' est dans un pareil état que se trouvent aujourd'hui les connaissances humaines... Depuis la dissolution du pouvoir spirituel européen *résultat de l'insurrection de Luther* l' esprit humain s' est détaché des vues les plus générales... La science est aujourd'hui *athés* etc... la science reprendra le caractère religieux...etc. » *Exposition de la doctr.* SAINT SIMON. 1 année 1828, 1829. Séance 14, pag 364 e seg.

mento, per una moda, per un uso di paese che obbliga chi vi nacque come *servo alla gleba*, certamente deve isolarla; ma chi la tiene per verità, e verità connessa colla natura umana, come potrebbe egli isolarla? Se la religione ci manifesta gl'intenti del Creatore riguardo all'uomo; se l'impulso che spinge l'uomo a compierli è ciò che diciam natura [7], ognun vede che la religione dà all'uomo una cognizione perfetta della propria natura. Ed ecco perchè certi problemi (ed avremo occasione d'accennarne parecchi nel decorso di quest'opera) sono insolubili in filosofia senza le nozioni religiose, certe istituzioni sono deboli senza gli stimoli della pietà. Accade qui ciò che nota il Romagnosi in altro proposito 1: vi meravigliate, dice, che l'uomo selvaggio *isolato* non ci si mostri in uno stato nè di perfezione nè quasi intelligibile? qual meraviglia? egli non è destinato per questo stato. Dite altrettanto dell'uomo *filosofico*: vi meravigliate che la filosofia non renda pienamente ragione dell'essere umano, dell'esser sociale: qual meraviglia? l'uomo è destinato a compiere il proprio perfezionamento per mezzo della religione. L'isolare dunque dalla religione e la metafisica e la morale è tanto assurdo per un cattolico quanto è conseguente e necessario per un protestante.

Dunque l'essere il Suarez un esimio teologo non è ragione per cui non debba mirarsi come un profondo filosofo politico.

LII. *Principii sopra la legge di gratitudine.*

Una mente un po' metafisica potrebbe forse bramare di penetrare ancor più adentro il principio primo di questa gran legge morale che forma la base di tutto l'essere sociale. Che nel cuor dell'uomo ella sia scritta a caratteri indelebili egli è *un fatto* evidente; testimonio ne è la indegnazione che si desta in ogni cuore al veder *disuguagliati* dall'uomo coloro che erano e per natura umana e per individual condizione fra loro uguali o all'opposto ragguagliati i disuguali. Ma questa indegnazione del cuore suppone una apprensione di sproporzione nella mente [29]; questa sproporzione apparisce evidente in un'aperta ingiustizia, ove a torto si toglie altrui ciò che egli non vuol rinunziare: ma come ne sorge la idea quando un donatore, per esempio, con gratuita generosità dona senza nulla richiedere? Egli rinunzia qui ad ogni compenso, e frattanto il senso morale lo vuol compensato, e sembra protestare in favor suo contro la stessa sua generosità.

L'arcano di tal sentimento consiste, se mal non mi avviso, nella prima radice di ogni nostra nozione che è l'idea dell'*essere*. L'essere può riguardarsi e

1 *Genesi del dritto penale* §§. 103 segg.

nella sua origine e nelle sue comunicazioni. La *prima* origine è l'Essere creatore; verso il quale gli esseri creati stanno perpetuamente in relazione di necessaria dipendenza [209]; ma esso partecipò alla sua creatura in certo grado limitato il divenir essa pure *origine secondaria* di altri *esseri*, questi hanno dunque una cotale dipendenza da lei, come ella dal suo Creatore; e tanto è maggiore questa *dipendenza* quanto più *vera origine* ella è del nuovo essere che ella produsse. Quindi è che la creatura ragionevole e *libera* essendo origine più efficace, viene da noi riguardata come più giustamente *proprietaria* di ciò che ella produce; e questo suo dritto nasce *non dalla volontà* che ella ha di possederlo, ma dall'ordine di dipendenza necessaria che passa fra la causa e l'effetto; ordine che alla ragione presentasi sotto forma di proporzione *necessaria* e dalla umana volontà del tutto indipendente. Quindi, benchè questa rinunzi ad ogni suo dritto, la ragione protesta che il *bene-fatto* (benefizio) è cosa del *bene-fattore* e ne dipende necessariamente, e dee tornare a lui o in sè o in equivalente. La riconoscenza è dunque un dovere di ordine puramente morale; epperò inalienabile per chi usa ragione; mentre il ricambio lucroso è fondato sulla necessità di mezzi materiali la quale può non esistere nel donatore, epperò un tal ricambio può essere da lui rinunziato 1.

---

1 Vedi S. Tommaso, II, 2, 9. — CVI.

CAPO V.

DELLA AUTORITÀ [a].

SOMMARIO.

421. *In ogni società esiste autorità: lo dice il fatto* — 422. *spiegazione di questo fatto data dagli empirici* — 423. *dà una mentita a questo fatto e al sentir comune* — 424. *L' autorità nasce dalla necessità di unità sociale fra enti liberi* — 425. *è dunque essenziale alla società.* — 426. *Ristretto della dimostrazione.* — 427. *L' autorità può essere increata o creata* — 428. *la seconda si appoggia alla prima* — 429. *l' autorità è forza unitrice e conservatrice della società* — 430. *anteriore al volere umano: prova di fatto* — 431. *nasce dai dritti di conservazione e perfezione degl' individui* — 432. *ma non è la loro somma: è un essere da loro diverso.* — 433. *Difficoltà che potrebbe opporsi: sua soluzione.* — 434. *Divario fra padrone e superiore* — 435. *quello comanda per proprio vantaggio: questo per ben sociale.* — 436. *Avvertenza delle forme di esprimere tali relazioni* — 437. *il vincolo delle persone sociali è l' amore* — 438. *non è naturale l' odio dell' autorità.* — 439. *Passiamo al concreto: l' analisi guida alla sintesi.* — 440. *Epilogo del già detto.* — 441. *Persone sociali.*

421. Dacchè uomini sono sulla terra niuna storia ci disse mai che siano vivuti senza associarsi. Questo fatto studiato da noi nelle sue cause ci condusse a trovare nell' essenza stessa dell' uomo [capo 2.°] il principio di associazione; e lo ravvisammo in quella necessaria e concorde tendenza che ad un unico fine conduce tutto il genere umano. Diamo ora un'altra occhiata al fatto sociale e consideriamo un fenomeno che l'accompagna dappertutto: in ogni società esiste un' autorità, vale a dire esiste o una persona o una assemblea in cui tutti riconoscono il potere di obbligare [114]. Sia

---

a V. *Esame Crit.* Tom. I, cap. 3.

domestica la società o politica, sia incivilita o barbara, sia legittima o scellerata, ella ha *i suoi capi* o *il suo capo;* e questo uomo solo, o questo pugno di uomini muove a suo talento una moltitudine in cui d'ordinario pochissimi inclinano a lasciarsi condurre, molti sono all' autorità avversi, non pochi le fanno risolutamente opposizione anco per via di fatto. Come spiegherem noi questo fenomeno sì opposto al genio natio dell' uomo per la libertà, e alla preponderanza dei molti sui pochi?

422. I pubblicisti empirici considerando materialmente questo fenomeno nulla ci trovarono se non ciò che vedeano cogli occhi; nel che ordinariamente consiste il gran vizio di tal filosofia che conduce poi sempre a gravi contraddizioni. — La società, ci dissero, obbedisce benchè più forte? dunque ella vuol obbedire. — Ma obbedisce di mala voglia. — Dunque ella vi si è obbligata per contratto. — Ma questo contratto non esiste. — Dunque ella non dee obbedire. — In tal guisa l'empirismo che professa di non ammettere se non i fatti, conduce ordinariameate a negarli: come nel secolo scorso si negò che vi sia sensazione nel sensorio, colore nel colorato, anima nell'animato ecc. [LIII]; così nel caso nostro trovando malagevole lo spiegare d'onde nasca la obbligazione di obbedire fu negata assolutamente.

423. Confuteremo altrove a lungo codeste dottrine; per ora contentiamoci di ricordare che un fatto sì universale dee necessariamente avere il suo principio in natura, e che qui dee il filosofo rivolgere il suo studio per rinvenirlo, e sceverarlo da ciò che vi aggiunge di concreto il fatto umano.

424. Consideriamo dunque la natura della società. La società, abbiam noi detto [307], è il concorde aspirare di molte libere intelligenze ad un fine comune; ma come potranno queste libere intelligenze acquistare tal moto concorde? Hanno, egli è vero, nel fine comune un principio della unità sociale [304], ma questo fine

non è sì strettamente legato a questo o a quel mezzo che tutti gli intelletti concordino sempre *per sè* nel ravvisar necessario l' uno a preferenza di ogni altro; anzi la ragione non meno che la sperienza ci dimostra difficilissimo unire in tal materia i pareri [302]. Or la perfezione sociale esige per necessità coordinazione di mezzi [305-6-7] nè solo interni ma anche esterni; e se non si cospiri ordinando questi mezzi o non si giunge o mal si giunge allo scopo. Convien dunque vi sia un principio di unità che coordini i membri della società nell' uso dei mezzi, come il fine unico li coordina nella general volontà del bene sociale; e questo principio di unità dee coordinar i mezzi esterni con un principio interno, giacchè la società è armonia d' intelligenze [302]; dee dunque essere intelligente, e comunicarsi alle intelligenze, e comunicarsi in modo che imprima a tutte un moto concorde nell'uso dei mezzi.

425. Or gli esseri intelligenti non possono essere legati nel giudicare, se non dal vero evidente; nell' operare, se non dal bene infinito. Esiste dunque nella società, in forza della essenza medesima di società, un principio intelligente che rispetto alle intelligenze associate attribuisce ragionevolmente a certi mezzi una partecipazione del bene infinito, connettendoli necessariamente col conseguimento di esso; il che è ciò che chiamiamo *obbligare* [101]; esiste per conseguente un' autorità, giacchè *autorità* è il potere di obbligare.

426. Riducasi a poche parole la dimostrazione. I membri di una società riuniti per l' intento di un fine comune da ottenersi con mezzi varii son dotati d'intelligenza e di libertà [302], epperò possono fra questi mezzi scegliere variamente [70,100]. Or la varietà nell'adoprar i mezzi toglierebbe la cospirazione sociale [305, 306] *essenza della società;* è dunque necessario alla essenza della società un principio intelligente coordinatore delle intelligenze as-

sociate, e capace di legarne la tendenza ossia la volontà [a]. Questa capacità di legare le libere volontà è ciò che dicesi autorità [346]; è dunque l'autorità un principio *essenziale* della società [b].

427. Avvertite però che io nè ho dimostrato nè ho voluto dimostrare finora dove debba risedere questa autorità; posi in chiaro soltanto dover ella trovarsi in *un principio intelligente*, poichè dee reggere secondo ragione. Or principio intelligente è un sol uomo,

---

a *Imperium nisi unum sit, esse nullum potest* Cic. *de Rep.* l. 1, cap. 8, pag. 52.

b Questo punto fondamentale del diritto sociale è sì rilevante che non sarà discaro al lettore il vederlo qui ridotto in una serie anche più rigorosa e laconica di proposizioni sotto la formola seguente.

La società è composta di uomini diretti a un fine.

Ma questo fine deve conseguirsi colle opere degl' individui.

Gl' individui sono specificamente simili, ma in concreto diversi.

Questa diversità li rende atti ad opere varie.

Per dare unità alla varietà ci vuole un principio d'ordine.

Questo principio deve aver notizia delle varietà e proporzionarle al fine da conseguirsi.

Dunque dev' essere intelligente.

Le varietà sono in materia d'individualità, epperò materia non ordinata necessariamente dalla natura, cioè materia moralmente indifferente.

Deve dunque l' intelligente aver diritto ad *obbligare* non già soltanto a notificare.

Il conseguimento del fine dipende da un uso conveniente delle varietà e forze individuali.

Dunque l' intelligente non è libero moralmente nel comandare, benchè comandi con uso di libero arbitrio.

Dunque la legge non è arbitraria, ma determinata dal *fine* comune; il *fine* è *bene*; dunque la legge è determinata al bene comune.

L'autorità dunque è un principio di unità, maneggiato da un essere intelligente, avente diritto di obbligare individui intelligenti, a ben comune.

Non ha dunque compresa appieno l' idea di sovranità il Romagnosi (*Gen. del dir. pen.* §. 406) quando dice che essa è solo istituita a frenare il disordine delle passioni.

principio intelligente sono molti uomini, principio intelligente sarebbe anche qualsivoglia intelligenza all' uomo superiore se coll' uomo si trovasse in relazione, e molto più la intelligenza suprema quando si degna comunicarglisi. È dunque nella essenza della società umana che ella debba essere governata o direttamente dalla autorità divina, o, *subordinatamente a quella*, dall' autorità di una o più intelligenze create.

428. *Subordinatamente a quella* io dissi; imperocchè, rammentiamolo, ogni obbligazione positiva non ha forza se non dalla obbligazione naturale [114]; or la obbligazione naturale è un effetto della ordinazione, colla quale Iddio conobbe colla sua sapienza la connessione di certi effetti con certe cause, per esempio della sanità colla sobrietà, della felicità dei figli colla loro obbedienza, della armonia sociale colla dipendenza da una autorità ecc. e ne impose il dovere coll' atto di sua volontà. La naturale obbligazione dipende dunque dalla divina Intelligenza e volontà, e però dalla divina intelligenza e volontà deriva del pari ogni obbligazione positiva. Or l' *autorità* è il dritto di *obbligare* le altrui volontà [346]; dunque ogni autorità è subordinata alla divina volontà e alla suprema intelligenza da cui ella muove. Onde quando l' Apostolo intima ai fedeli — *non è potere se non da Dio,* — quando la sapienza eterna per bocca del Re savio attribuiva a sè l' essere principio dell' autorità di ogni Principe [a] pubblicavano con semplici forme una profonda teoria filosofica, che racchiude le idee più metafisiche intorno al vero principio di ogni obbligazione, e che acquisterà viemaggior forza da ciò che direm poscia intorno all' elemento concreto della società e dell' autorità [503].

---

a Non est potestas nisi a Deo — Per me reges regnant.

429. Intanto ci sembra aver posto in piena evidenza l' autorità essere nella società ciò che è l'anima nel vivente, ciò che la forza nel corpo, cioè un intrinseco essenzial principio di unità, di moto, di conservazione; principio *intrinseco*, io dissi, per distinguerlo dal *fine* che ne è il principio *estrinseco;* principio *essenziale*, perchè dà l' essere alla società. Or siccome le cose non possono esistere senza gl' intrinseci loro principii essenziali; chiaro apparisce che non può esistere società se non esista nell' atto stesso autorità da cui ella si formi, anzi (mi si permetta il vocabolo) si *informi;* che l' autorità spunta colla società, e che i filosofi nel separare l' autorità dalla società e farla nascere da questa hanno commesso rispetto al corpo morale quello stesso errore di chi fa nascere dalle molecole componenti la forza del corpo materiale, dall' organismo materiale la vitalità.

430. Il dotto e profondo Gerdil dimostra col fatto [a] questa verità che a noi venne or ora manifestata dal raziocinio. Fate, dice egli, che sbattuti da una tempesta approdino alcuni naufraghi a spiaggia deserta; che uno di loro prepotente e torbido vada travagliando i compagni di sua sventura. Negherete voi agli altri il dritto non solo di difender ciascuno sè stesso, ma di resistere uniti al comun nemico, e di soccorrersi scambievolmente? e se l' opera di qualcuno di essi fosse alla comun salvezza strettamente necessaria, non avran dritto gli altri di obbligarlo a prestarla?—Avranno tal dritto, risponderà forse taluno, dal dritto di conservazione individuale, ma non dall' essere in società — Ma se questo dritto obbliga esseri intelligenti a *concorrere per un fine comune*, egli è evidentemente un dritto sociale [307]. E se gli avversarii concedono la esistenza di tal dritto anteriormente a qualsivoglia patto,

a Disc. philos. sur l'homme.

essi confermano ciò che altrove si disse [319], esistere società ovunque è unione d' uomini, esistere autorità ovunque è società.

431. Non negherem per altro che dal dritto di conservazione individuale come da suo elemento spunta l' autorità; come appunto dagl' individui aggregati risulta la società. Anzi il citato ch. porporato di qua principalmente deduce la sua dimostrazione. Se l'uomo ha dovere e dritto alla propria perfezione, se di questa è mezzo efficacissimo anzi necessario la società; egli ha il dovere e il dritto a conservar la società, come ebbe a formarla. Or questo dritto contemporaneo alla esistenza della società medesima è ciò che chiamasi *autorità*; dunque contemporanea alla società è l' autorità.

432. Queste dottrine dell' egregio filosofo che abbiam compendiato possono rivelarci l'origine dell' errore con cui il patto sociale ne dice l' *autorità* essere una *somma* di particelle dei giudizii e delle volontà individuali accumulate dai socii a pubblico bene. Se invece di *somma* avessero posto *moltiplica*, la espressione sarebbe forse stata più tollerabile, giacchè avrebbe almeno spiegato come la natura dell' *autorità* sociale è tutt' altra che la natura dei dritti parziali, benchè abbia in questi la sua radice. Spieghiamoci con un esempio materiale. Se talun vi dicesse che una macchina a vapore per esempio è una *somma* di tante ruote, di tante caldaie, di tanta acqua, di tanto carbone ecc. ammettereste voi una tal definizione? l' ammettereste se vi dicesse che l' effetto di quella macchina è una *somma* degli effetti di tante ruote, di tanto carbone ecc.? Certo che no. L' effetto della macchina risulta dalla *combinazione* dei suoi elementi, non dalla natura di questi, benchè la presupponga. Così dunque l' idea di *autorità* nasce dalla idea di *società* di cui ella è il principio vitale, non dalla idea di *individui* benchè li presupponga come elementi sociali. Non vi sarebbe *autorità* senza dritti individuali; ma i dritti individuali e la loro somma non sono autorità. Pure siccome l' autorità li presuppone, i filosofi più ma-

teriali possono essere compatiti se confusero qui, come altrove, la somma degli elementi colla sostanza che di loro vien composta per opera delle forze animatrici. Essi *analizzarono;* e siccome nella analisi la *composizione* vien *decomposta* e la *forza* svanisce, null'altro rinvennero nel terminare la chimica loro operazione se non elementi individuali.

433. Domanderebbero essi forse leggendomi, come sono usi in simili circostanze, che cosa è codesto principio animatore se non è la somma dei dritti individuali; appunto come il fisiologo organista domanda all' animista che cosa è *vitalità* se non è un composto di forze fisiche e chimiche? Ed io risponderei con risposta analoga a quella degli animisti [a] i quali invocando il fatto e mostrandolo sproporzionato alle forze fisiche e chimiche ne inferiscono la esistenza di un principio ipermeccanico. Non ammettete voi, direi loro, che può la società molte cose che non può l'individuo? dove è nell' individuo, per tacer del rimanente, il dritto terribile di morte? egli che non ha dritto sulla propria [272 e seg.] donde trasse e come donò dritto sulla vita e propria e altrui? So che molti degli oppositori tratti dalla inesorabil logica negarono il sentir comune, e ricusarono alla società i dritti che non competono all'individuo, e però anche la spada di Temide, per non disdirsi del principio adottato. Ma questo egli è (mi si perdoni se esprimo la verità senza palliarne la durezza) questo è perdere il senso comune per non perdere la logica. Se un dei due dovesse distruggersi saria meno male perdere la seconda che il primo; noi ci sforzeremo per altro di non perdere nè l'un nè l' altra, e riserbandoci a render ragione altra volta di questo comun sentire del genere umano, lo assumiamo frattanto come un fatto veridico e ne dedu-

---

a Bérard: *Doctrine des rapports* ecc. §. CXXVIII e altrove.

ciamo esistere nella società un principio morale di dritto superiore a tutti i dritti individuali, e questo, rispondiamo al quesito, questo è ciò che dicesi *autorità*. L' autorità è dunque causa dei poteri sociali, come il dritto in genere è causa degl' individuali. Volete sapere che cosa è *autorità?* ditemi che cosa è *dritto;* e se questo dritto, questo *ente morale*, privo di ogni immagine materiale, pure voi lo ricevete di man di natura, perchè, come vedemmo, spunta necessariamente dai primi principii morali, e rende ragione della società fra uguali: ammettete di grazia anche l' *autorità* come risultamento dei principii stessi e ragione dell' ordine sociale fra disuguali.

434. Dopo aver liberata la nozione di autorità dal predominio dell'elemento moltiplice e materiale è mestieri esaminar eziandio la sentenza ove si fa predominar l' opposto; giacchè, ricordiamoci, tutta la scienza dell' uomo cammina fra i due opposti scogli del materialismo e dello spiritualismo *puro*, o come suol dirsi, dell' idealismo. Se certi filosofi credettero trovar la ragione di autorità in un aggregato dei dritti privati della moltitudine, altri parvero separarnela onninamente e trovarne tutta la ragione nel solo sovrano, cioè nel principio di unità confondendo la autorità colla padronanza, la dipendenza colla servitù. La genesi dell' autorità che abbiam dedotta dalla natura stessa di società, distingue assolutamente la relazione di *suddito a superiore* dalla relazione di *servo a padrone;* e assegna così un mezzo ragionevole fra l' adulazione e la ribellione. Vediamolo.

435. Che cosa è *servo?* che cosa è *padrone? Servire* significa nel linguaggio volgare adoprarsi in altrui pro; e però la *servitù* può nell'individuo aver molti gradi secondo che un essere trovasi più o meno ordinato a bene di un altro ossia più o men *servo*, ma la *servitù* è essenzialmente l' adoperarsi in bene altrui. Le creature materiali sono dunque, riguardo all'uomo, nel grado massimo della

servitù ; le creature intelligenti possono parteciparne più o meno, secondo la maggior o minor quantità che dell'esser loro o piuttosto delle forze che dipendono da quest'essere *debbono* adoperare in pro d' altrui. Il *dritto* relativo a questo *dovere* porta nome di *padronanza*, ed è capace esso pure di varii gradi, secondo che o tutto l'essere, o parte soltanto e dell' essere e dell' operare del servo è ordinato a bene del padrone [a]. Paragoniamo con questo dritto la autorità. *Autorità,* quale dalla natura dell'esser sociale fu per noi derivata, che cosa è? il dritto di muovere gl' individui al bene sociale; e il dovere relativo a tal dritto è *dipendenza*, o più propriamente *obbedienza* di suddito, ed obbliga a tendere al bene sociale sotto gl' indrizzi dell' autorità [b]. Comandano dunque e il superiore e il padrone; ma questi pretende, e ragionevolmente, il ben proprio [LIV] quegli il ben sociale. Potranno amendue queste relazioni concentrarsi in un solo individuo, ma non potranno confondersi mai: un suddito che entra a servizio del suo principe sia per iscudiere o segretario o cocchiero o checchè altro ei si voglia, ad ogni modo egli

---

a Notate qui come è filosofica la dottrina di quel bel testo notissimo — *Servire Deo regnare est.* — L'uomo è essenzialmente *servo* al suo Creatore, giacchè questi a sè solo potea ordinarlo creandolo. Frattanto però l' uomo che *serve* al suo Creatore tende *al suo* proprio bene: dunque opera come padrone. Questa padronanza la esercita colla ragione piegando al proprio bene e la libera volontà e il non libero corpo: la ragione è dunque sulla volontà reina, sul corpo padrona. Serve l'uomo dunque al suo Signore, ma servendo regna e comanda.

b Espresse colla solita sua vivacità e popolarità questo vero il ch. C. de Maistre. — Si è disputato molte volte se sia il sovrano pel popolo o il popolo pel sovrano. A me pare che potrebbe disputarsi con ugual dritto se in un orologio la molla sia pel tamburo o il tamburo per la molla. Nè l'un nè l'altro; ma e molla e tamboro e spirale e quadrante ecc. tutto è per segnar le ore. (*Du Paps* l. 1, l. 2, ch. 1). All'opposto il Macarel mostra di comprendere assai male la natura della società quando pronunzia « le prince étant établi pour le bien de « l'état ... les rois sont les patrimoines des peuples. » *Element de droit polit.* tit. 3, ch. 1, pag. 24.

è servo, ed ha contratto col principe una tutt' altra relazione da quella che dianzi avea; prima dovea obbedire per vantaggio della società, e però di sè medesimo in quanto era membro della società, ora deve obbedire per vantaggio del principe da cui riceve stipendio.

436. Dal che si fa chiaro con quanta avvedutezza usar si debbano certi aforismi verissimi di sociale onestà, i quali se non si riferiscano al vero loro soggetto divengono esagerazioni al buon senno intollerabili. Così per esempio quante volte sogliam dire che il sovrano è pel ben dei sudditi! verità incontrastabile se per sovrano intendasi il sacro carattere di autorità; ma applicatelo alla persona in concreto, voi priverete il sovrano di ogni esistenza umana, e lo ridurrete (e ne abbiam vedute a' dì nostri molte pruove di fatto) a non potere nè viaggiare, nè maritarsi, nè negoziare ecc. se non per bene altrui; il che è la vera condizione del servo, ed esige in un uomo di mondo una virtù sovrumana a cui stentatamente arriva il religioso, imitatore perfetto di Lui che, Re dei Re, assunse fra noi la persona di servo [a]. Rechiamo un esempio in senso opposto: quante volte diciamo tutto doversi dal suddito al sovrano! e diciamo verissimo se per sovrano intendasi il carattere e l' ufficio. Ma quanto agevolmente potrebbe l'adulazione abusare tal verità per ridurre la condizione di suddito a quella di servo! Ognun vede di quanta importanza riescano in pratica certe distinzioni un po' sottili, ma in realtà manifestate dalla natura stessa anche ai più rozzi.

437. Facciamo ora una riflessione importante. Se l'autorità è il principio dell' esistenza sociale, ella è dunque nell' astratta sua natura essenzialmente benefica; e l' abusarne che l'uom fa talora

---

a In medio vestrum sum sicut qui ministrat.

è contrario all'indole sua naturale. Ma se ella fa il bene della società ella *ama* naturalmente la società, e ne è, come benefica, naturalmente riamata. Il vincolo dunque che lega naturalmente il suddito al superiore legittimo, è vincolo di amore, che nasce dalla essenza stessa di lor relazione. Non dee dunque vituperarsi col titolo di *adulazione*, di *servaggio*, di *avvilimento* ecc. quel senso di riverenza e di affetto che spinge universalmente i sudditi a voler piacere, anzi a sacrificarsi ai superiori. Basterebbe a giustificarlo la spontaneità e la universalità di tale istinto, che si fa sentire anche a quegli stessi i cui pregiudizii dovriano abolirne ogni principio; si fa sentire anche verso Sovrani la cui condotta potrebbe ispirar sensi del tutto opposti [LV]. Una mente vana e superficiale attribuirà sempre ciecamente ad *interesse*, a *codardia* e *adulazione* tutti codesti sensi, poichè nulla è più agevole che declamar filippiche, e muover l'odio; ma un filosofo che studia la natura nel fatto scparando la lega dei vizii umani dal metallo sincero dei naturali istinti, ravviserà nella *Maestà* del trono qualche cosa più che un semplice error popolare. E la nostra teoria in cui trovasi spiegato da necessaria illazione un fatto sì costante di natura acquisterà agli occhi di lui nuova certezza vedendo che dai principii esposti scorrono sì naturali e in un sì *reali* le conseguenze.

438. All'opposto quanto apparisce non dico sol funesta ma falsa la dottrina dello Spedalieri quando ci propone [a] il popolo e il sovrano quasi due *potenze nemiche* accanite a rapirsi scambievolmente i beni e il potere. Potrà ciò accader qualche volta; ma in tal caso l'odio che si nutre da un popolo verso *qualche* sovrano è sempre appoggiato su vizii personali, non mai sull'essere egli *il sovrano*, se non quando le false dottrine hanno alterata la sincerità

---

a *Dr. dell' U.* l. 1, c. 20, §. 16.

dell' istinto natio. L' odio dunque o non è, o se è, egli è puro accidente; la vera relazione fra *autorità* e *sudditi* è naturalmente amor reciproco; l'applicazione concreta ce ne darà poi nuove dimostrazioni [a].

439. Determinata la nozione e l'origine della società in generale dobbiamo oramai scendere dall' astratto a cui ci condusse l'analisi del fatto che esprimesi col vocabolo *società*, al concreto che nel medesimo fatto vedemmo comprendersi [320 e seg.]. Ella è questa la via consueta dell' analisi naturale, come insegna la logica: la prima apprensione presenta l'oggetto in tutta la sua estensione, ma in maniera confusa; la mente poi per la natia sua propensione al *vero* (il quale non è *logicamente* [b] se non nel giudizio) analizza il suo oggetto e ne astrae l'attributo e il soggetto; finalmente li riunisce colla sintesi affermando, o li separa negando, e così ritorna al concreto, ma con idea distinta e chiara dell' obbietto appreso. Quest' ultima operazione dobbiam or noi intraprendere; ma pria d'incominciarla riepiloghiam brevemente le idee già chiarite.

440. Il fatto *società* considerato nella massima *generalità* ci presentò per oggetto *esseri intelligenti* e la *società umana uomini* vale a dire *composti* d' intelligenza e di senso; il *cospirare ad un fine* è l'attributo che dà a questo oggetto l'*essere sociale* [304]. La libertà, proprietà essenziale di una intelligenza che elegge qualcuno dei molti mezzi possibili, rende gl' individui capaci di prendere varie direzioni per giugnere al loro intento; non vi sarebbe dunque fra loro concordia se un principio di unità non unisse le intelligenze nel giudicare, le volontà nello scegliere; questo principio

---

[a] Abbiam parlato di questo nell' *Esame critico* tom. 1, Cap. X, §. 3 e tom. 2, C. IV, §. 5.

[b] V. il ROMANO: *Scienza dell' uomo interiore*. T. 1, §. 47.

che dee legare e menti e volontà, dee connettere evidentemente col fine necessario i mezzi, il che si dice *obbligare* [101 3.°]; il potere di obbligare si dice *autorità*. Dunque l'*autorità* è quella che fa *cospirare ad un fine*, vale a dire che dà ai molti individui l'unità ossia *essere sociale*.

441. I due principii essenziali della *società* sono dunque 1.° *molte intelligenze*, materia onde ella si compone. 2.° *Una autorità*, forza animatrice da cui quelle vengono atteggiate ad essere società. Questi due principii son quelli che dir si sogliono dai pubblicisti le *persone sociali*; e poichè sono essenziali alla società, egli è chiaro che a comporla non solo son necessarii gli uni e gli altri, ma inoltre richiedesi il loro congiungimento in un solo essere [LVI], il quale congiungimento di esseri intelligenti nasce naturalmente da reciproco amore [437]. Ecco in sostanza quanto abbiam trovato finora nell'analisi dello astratto elemento sociale; passiamo al concreto.

NOTE

AL CAPO V.

LIII. *Ipotesi cartesiane contro l' unità umono.*

Che la sensazione non si operi nell'orgsno sensorio, ma nel cervello 1, che i colori non sieno nei corpi colorati 2, questi erano dommi nel secolo scorso ricevuti, e sostenuti talora con acerbità accanita; e guai a chi avesse voluto porre in dubbio questi articoli di fede carteaiana. In prova che l'*onima* negavasi nell'*onimato*, basterebbe rammentare la ipotesi cartesiana intorno ai bruti 3; ma chi comprende che voglia dire *animato* e *vivente*, comprenderà insieme che nella dottrina cartesiana anche il corpo umano non potea dirsi *aninfato*: esser *vivo* non è lo atesso che esser *mosso*; la vitalità è nn principio *intrinseco* dell'essere, il moto un principio *estrinseco* dell'*operare*. Or l' anima del Cartesio,

---

1 « Haud satis scio an revera manus babeam: *id tontum novi* quia illo temporis momento, quo manus movere mibi videor, excitantur quidam « motus in quadam cerebri mei parte, quae, ut fertur, est sedes sensus « communis. » MALEBRANCHE *Illustrationes* cap. 10, *de inquisit. verit.* T. 2, pagina 225 edit. Genevae Des Tournes 1733. *Id tontum novi!* Chi crederebbe che giunga tant' oltre l' immaginazione ipotetica! Questa anzi è cosa che io non conosco per nulla.

2 « Oenli noatri repraesentant colores in superficie corporum. . . certum tamen est omnes illas qualitatea « non esse extra animam quae illas « sentit. » Ib. pag. 224.

3 « Evellendum praeiudicium quo « praeoccupati aumus circa bestiarum « sensum. . . ostendendum eas non nisi machinas esse manu supremi Artificis fabrefactas. » CLERSELLIER in prsefat. ad Cartesii tractatum de homine: edit. Elzevir 1677.

rinchiusa nella glandola pineale null'altro facea sul corpo se non che *muoverlo* 1: il corpo dunque non era animato. Veda chi vuole intorno a queste materie il Bérard : Doctrine des rapports du physique et du moral, da cui è estratto un passo della nota XXXII nel primo tomo analogo alla materia presente , confermato ivi da altri fisiologi.

LIV. *Dignità dell' uomo.*

Nasce dalla distinzione e dal paragone di queste nozioni una conseguenza che vien posta dal fatto perpetuamente sotto gli occhi nostri, senza che sia forse da molti avvertita, anzi se si esprima nella forma di paradosso apparentemente contraria al comun pensare. La conseguenza è questa — il servo è naturalmente uguale al padrone, ma il suddito è naturalmente inferiore al governante. — Questa proposizione sa di paradosso, perocchè d'ordinario la dipendenza del servo riguardandosi come vile sembra degradarlo assai più di quella di suddito. Frattanto però chi può negare che il servo patteggiò col padrone da uguale, da uguale ne pretende gli stipendii, da uguale può sotto le condizioni *convenute* o rimanere o congedarsi 2 ? mentre il suddito obbedisce per dovere inevitabile, e da lui per lo più non voluto , non scelto. Ma appunto per questo è più vile la condizione di servo, e questa stessa viltà conferma i nostri principii. Imperocchè ciò che nasce da natura non avvilisce ma perfeziona; la dipendenza dunque del suddito non può essergli *per sè* di alcun disonore. Ma la dipendenza del servo non essendo necessità di natura sembra degradarlo, e può talvolta imprimergli qualche nota d' infamia tanto più che *coll' esser di servo* egli tende non al proprio ma al bene del padrone.

E questa medesima considerazione ci può spiegare in che consista la VERA *dignità dell' uomo* , di cui tanto si parla dagli autori del contratto sociale , che non cessano di millantarla e poi di avvilirla. L'uomo che obbedisce *all'uomo* si avvilisce , perchè si fa dipendente dal suo uguale ; or l'essenza della ipotesi di patto sociale consiste *presso i sofisti* [863] precisamente nel produrre un' auto-

---

1 « Naturales et vitales functiones, « sed insuper animales, hoc est spirituum animalium, musculorum, nervorum etc. motus, quatenus a cogitatione aut voluntate nostra non pendent. . . in aliquo automato concipi « haud aegre possunt. »

« Consideramus mortem nunquam « accidere vitio animae sed solummodo « quod quaedam es principalibus partibus corporis corrumpitur , et iudicamus corpus hominis viventis differre tantum a corpore mortui, quantum differt horologium cum recte dispositum est et habet in se principium motuum , ab eodem horologio « cum rumpitur etc. » CARTES. de pass. anim. P. I, art. 6. Amstel. ed Elzevir. 1677, pag. 3.

2 V. ROMAGNOSI Assunto primo ecc. (§. 18, pag. 162 seg.)

rità *tutta umana;* ella dunque degrada l'uomo malgrado di tutte le finzioni con cui pretendono colorirla 1 dimostrandogli poi *che egli obbedisce* solo o *sè stesso* [Vedi la nota LXX verso il fine].

All'opposto nella nostra teoria poichè necessità di natura è l'ordine epperò la dipendenza sociale, l'uomo obbedisce non all'uomo, ma alla natura e al suo Autore. Verità filosofica espressa dal Divino Legislatore del Cristianesimo con quella sì concisa e sì profonda sentenza: *chi ascolta voi ascolta me, chi sprezza voi sprezza me.* Sentenza che sublima lo stato del suddito a conversar coll'Altissimo, mentre assicura l'ordine sociale sulle basi dell'eterna sapienza e dell'Essere necessario [117].

LV. *La Sovranità è benefica.*

Il Gallo che smarrisce innanzi a Mario suo generale, l'Alfieri appiè di Carlo Emmanuele IV suo sovrano, l'entusiasmo dei Francesi pei loro Principi anticamente, e a' dì nostri pel non loro Bonaparte, per cui correano sì lieti a certa morte, e tanti altri fatti di simil tempra, mostrano qual sia l'istinto del suddito verso il sovrano. Indarno vorrebbero opporsi le avversioni, l'odio dei repubblicani ecc.; queste apparenti anomalie, queste epoche di delirio mostrerebbero *al più* che l'uomo può *talor* traviare, ma non mostrerebbero che l'amor reciproco fra sovrano e sudditi non sia istinto di natura, come è *bisogno* della società 2.

Che se dopo l'istinto di natura voi consultate la storia vedrete nel fatto che l'istinto è conforme alla ragione, giacchè d'ordinario il potere sovrano non nacque e non crebbe se non perchè fu benefico: e sebbene potè essere poscia abusato, pure l'abuso fu ordinariamente posteriore alla influenza benefica. Così noi sappiamo che nel popol santo il poter sovrano fu prima in mano al suo liberatore e legislatore, poi agli eroi che spezzarono le sue catene e ne furono i giudici; finchè bramoso di assicurarsi da nuove schiavitù *implorò per grazia* un Re. « Deioecte fu due volte chiesto dai Medi, che non poteano combinare una « società » (Cantu' *St. Univ.* t. 3, pag. 8.) « Les rois (germains) se font obéir par « l'admiration qu'ils inspirent .... Les sauvages .... *ont appris de la nécessité à « former* entre eux une sorte de société et à se choisir un chef qu'ils appellent « *carique.* » (Guizot leç. VII, pag. 192 ecc.)

---

1 Lo Spedalieri impiega in tal dimostrazione tutto il §. 3 e 4 del c. 13, lib. I, dei dritti dell'uomo « Come possono trasferirsi a dritti *inalienabili?* Questa seconda difficoltà è un'altra illusione... « Son io che obbedisco ed io « che comando: io sono il suddito ed « io il Principe ecc. ».

2 V. *Esame Crit.* t. 2, cap. 4, §. 45 Docilità dei Gov. o Stato e la Patria.

« Qualunque fossero i trascorsi del loro potere (dei primi Ierocrati) il loro « impero fu da principio legittimo e tornò a benefizio della umana specie » (Gioberti *Intr.* t. 2 , pag. 432). La colonia Albana che fondò Roma volle Governo simile alla sua madre patria, *perchè avea o lodarsene* 1. In Grecia la dignità regale nacque pei Tesmofori che la incivilirono 2. Presso gli Unni coloro a cui la nascita dava dritto alla dignità suprema soleano riguardarla come un peso 3; ed altrettanto dice il P. De Smet intorno ai Cacichi presso le Testepiatte. In Ispagna, in Portogallo, in Sicilia, divennero Re coloro che liberarono quei popoli dai Saracini. In Francia i d' Heristal avean regnato coi benefizii prima d' ottener la corona; in processo il celebre « Suger preparò i canglamenti legislativi in modo « che i sudditi stessi furono i primi a desiderar aumentata la possanza dei Re « che proteggeva il popolo 4. » E se più tardi « le cause riservate al Re si molti- « plicarono, ciò avvenne perchè ognuno volea essere giudicato dal santo re Lui- « gi 5. » Nè altre furono le arti con che ebbero poter più assoluto Filippo il Buono in Borgogna , Cosimo e Lorenzo de' Medici in Firenze , a gli Oranges in Olanda, e il Wasa in Isvezia ... Insomma il principio ordinario dell' autorità sovrana è la beneficenza o già sperimentata o almeno sperata. Il che vien confermato dal Vico il quale vendica « il principio eterno dei regni dalle due volgari accuse una dell'*impostura* l'altra della *forza*, perchè tutta fu *umanità generosa* che diede loro i primi principii, alli quali si devono richiamare tutti gli altri appresso quantunque con impostura o forza acquistati perchè reggano e si conservino. I quali principii non videro i politici quando stabilirono che gli Stati si conservano colle arti colle quali sono stati acquistati , i quali sempre e da per tutto si sono conservati colla *giustizia* e colla *clemenza* le quali non sono nè impostura nè forza » (Sc. N. t. 1 , pag. 155). E il Colonnello de Weiss che , dopo tanti altri, ci afferma 6 magistralmente essere probabile « d'après l'histoire et la connaissance de l'esprit humain, que la plupart des états furent *fondés par la force*, » pare che conoscesse poco non solo la *storia* e lo *spirito* umano, ma perfino il *corpo;* giacchè chi non vede, anche senza essere colonnello, che la *forza* presuppone l' *associazione* ? Qual è quell' Ercole che senza aver sudditi *volontarii* possa violentar *la massa* ? La storia dunque e la cognizione dell' uomo così morale come fisico è qui d' accordo colle teorie metafisiche per mostrarci che la società e l' autorità sono parto di natura non di violenza, e che la violenza usata contro una società presuppone un' altra società già esistente.

---

1 Dion. Alicarn. l. 1.
2 Pouqueville St. d. Grecia (nell'Universo) pag. 6 e 7.
3 Muellea t. 1. pag. 304.
4 Ivi pag. 569. V. anche la vita di S. Luigi pel Villeneuve trans.
5 Ivi pag. 624.
6 « Principes philosophiques, politi- « ques, moraux par le colonel de Weis. « pag. 105, Onzième édition. Bruxelles « 1828 chez de Mat. »

LVI. *Il mistero della Trinità raffigurato nella società.*

Il signor Cousin nella sua introduzione alla Storia della Filosofia lezione 5 dimostra che nella natura rinviene il filosofo immagini ammirabili dell' ineffabil mistero, primo arcano della credenza cattolica, il mistero dell' adorabile Trinità. Non è proprio dell' opera nostra di esaminare quanto sieno ortodosse le dottrine di quel troppo libero specolatore; ci giova qui l' ammettere ciò che esse hanno di vero, vale a dire trovarsi nella natura dappertutto impresso un qualche vestigio di sì incomprensibile arcano; *vestigio* che se *per sè solo* non ci rappresenta al vivo quell' Essere infinito da cui in lei fu stampato; ci rende però evidentemente credibile, e direi quasi intuitivamente visibile la verità di questo mistero, tosto che dalla inestimabile sua bontà ci viene colla rivelazione manifestato.

Nella società, capolavoro del Creatore, ben dovea, più che in molti altri esseri naturali, sciutillar vivace la luce di quel vestigio divino essendo ella l'immagine della eterna società formata in un esser solo dalle tre divine persone; e questo appunto ravvisa ogni savio nelle due persone sociali e nella intima e necessaria congiunzione che un esser solo ne forma. Nella prima persona sociale, *origine* da cui spunta, come dimostrammo, tutto l'essere sociale e in cui risiede la *forza*, noi ravvisiamo il padre, detto dai santi Padri, fonte ed origine della Divinità; al quale essi attribuiscono particolarmente le opere di *potenza*. Nella seconda persona sociale che *ordina* reggendo gl' intelletti, e movendo le volontà noi ravvisiamo il Verbo per cui tutto fu *ordinato* essendo egli sapienza del Padre. Nella congiunzione delle due persone sociali che come vedemmo, è naturalmente l' *amore* [447] (benchè le teorie incompiute dei pubblicisti protestanti e di molti o cattolici o naturalisti distruggano questo sacro nodo soavissimo) viene evidentemente raffigurata la terza persona della *Triade prototipa*, persona che non ha nome suo proprio ma prende qual proprio il nome di tutto l'Essere divino che è *Spirito Santo;* appunto come nella *Triade effigie* il nome *società* proprio dei due principii sociali congiunti significa eziandio in astratto la lor congiunzione. A noi non appartiene lo svolgere questi cenni; ma i dotti per cui principalmente scriviamo, gradiranno, se cattolici sinceri, vedere in tal guisa stampata in faccia alla figlia la fisonomia paterna; i miscredenti, se mai ci leggessero, capiranno almeno che il credente cattolico è ben lungi dall' abbracciar mistero senza comprenderne i termini [240]; che anzi i misteri stessi più astrusi son nuovi raggi di luce a chiarire non pure il soprannaturale ordine della fede, ma anche il naturale della filosofica specolazione [Vedi sopra LI].

Infatti il miscredente, quando sia giunto, ove *Ragione* ci condusse, a discernere i tre elementi sociali, conoscerà I principii della società, conoscerà, che ella ha, oltre questi principii (*essenziali nella sua natura*, ma *contingenti nella sua*

esistenza) ella ha, dico, un Creatore da cui ricevè l'esistenza. Ma se vaghezza lo prendesse di poggiar più alto col volo, e interrogare l' Eterno perchè di questi tre soli elementi volle egli formare il suo capolavoro qui in terra; qual altra risposta ne avrebbe egli per bocca della ragione se non che — *così è il fatto, perchè così* VOLLE *il Facitore.* — Ma il cattolico scorto dalla sua ragione al santuario della fede vede splendervi allo scintillar di sua fiaccola la prima causa che nel triplice esser sociale stampò sè medesima; e ode rispondersi che — *così è il fatto perchè così* È *il Facitore.* —

Altro non piccolo vantaggio ricava un filosofante cattolico dai paralleli che egli stabilisce fra le teorie dimostrate colla sua ragione e le verità rivelate dalla sua fede; ed è una robusta conferma dell' aggiustatezza con cui ragionò.

La materia che abbiam fra le mani ce ne porge un bell'esempio. Dimostrammo poc'anzi esser l'*amore* il vincolo sociale; nel dimostrarlo non prendemmo certamente le mosse dal mistero della Trinità; chè poco saria filosofico il dire la società esser congiunta da amore perchè da amore è congiunta la Trinità. Ma poichè dai principii naturali siamo stati condotti a tal verità, come non allegrarci al vederla coerente col più sublime dei nostri misteri?

CAPO VI.

DELLA SOCIETÀ IN CONCRETO; SUA INDOLE, SUA ORIGINE.

SOMMARIO.

442. *Indole della società particolare* — 443. *se ne inferisce la sua origine* — 444. *ogni società particolare dipende da cause anteriori* — 445. *necessità di tal dipendenza* — 446. *da cause anteriori nascono associazioni or necessarie ora libere* — 447. *naturali e compiute o accidentali e parziali* — 448. *domestiche o pubbliche.* — 449. *Società* onesta *o* rea — 450. *la società rea tende a distrugger la società universale* — 451. *il bene della particolare non deve opporsi alla universale.* — 452. *Vera nozione* del bene *delle società particolari: si distingue l'utile dall'onesto* — 453. *quindi due specie di felicità molteplice* — 454. *principii per giudicarne rettamente: unità ed efficacia* — 455. *unità di fine: unità di autorità* — 456. *unità di dipendenza, ossia armonia* — 457. *efficacia sociale.* — 458. *Spirito pubblico*, — 459. *legislazione, economia* — 460. *prima idea dell'* incivilimento: *errori volgari* — 461. *secondo le qualità dei mezzi: società temporali, spirituali, militari* — 462. *secondo la quantità dei mezzi: società uguale o disuguale.* — 463. *Epilogo. Varie specie di società particolari.* — 464. *Origine della società. Fatto. Nacque col matrimonio* — 465. *il raziocinio la compruova* — 466. *Dalla domestica nacque la politica.*

442. Che intendiam noi quando parliamo della società in concreto? Mostrammo altra volta [319] ogni fortuito incontro d' uomini trovar già formata per man di natura la società; or questo incontrarsi senza intento di convivere è bensì sottoposto alle leggi della universale società già *formata* per man di natura, poichè ogni uomo dee cospirar cogli altri nel tendere al fine universale del genere umano; ma non può dirsi un *formar* società. Quando diverrà l'uomo autore, fondatore di qualche società? quando ad ottenere il bene si uniranno alcuni uomini, coll' intento di convivere a tal fi-

ne ed usare un qualche mezzo determinato. Così i letterati formano accademie per trovar il bene per mezzo dello studio in comune, i negozianti società di commercio sperando il bene per mezzo di un lucro comune, i coniugi l'union maritale cercando il bene per mezzo dell' aiuto scambievole e della propagazion della prole. In questi e simili casi essendo un *bene particolare* il principio di unità sociale, anche la società diviene *particolare*, giacchè, come altrove abbiam osservato [304], dal fine vien determinata l'*unità* sociale, e proporzionale alla unità è l'essere [V]. Principio dunque delle società particolari è la determinazione d' un qualche mezzo per conseguir il bene ossia il fine universale [26], e quel *mezzo* da cui ricevono gli associati impulso all' unirsi diviene il bene ossia *fine* immediato e particolare di lor società, e ne stabilisce il proprio carattere, ossia la specie [a]. Imperocchè dovendo ogni tendenza ed ogni operare determinarsi dall' obbietto ossia fine a cui tende [23 e seg.], l'associazione formata dall' intento ossia dalla *tendenza* ad un qualche scopo non può ricevere il proprio suo carattere se non da questo medesimo scopo. E così infatti si specificano nel linguaggio volgare e si distinguono le particolari società: *di lettere*, *di negozio*, *filarmoniche*, *scientifiche* ecc.

443. Quando dunque si ricerca l'origine della società in concreto si viene in ultima analisi a ricercare quali siano quegl' intenti per cui gli uomini fra loro si uniscono: il qual problema sembrar po-

---

a « Une société ne se dissoût, que parce qu' une société nouvelle fermente « et se forme dans son sein etc. » (GUIZOT *Civ. franç.* leç. 8, pag. 201).

« Ogni Governo duraturo *dee* risultare dalle condizioni preesistenti » (GIOB. *Introd.* l. 2, pag. 220).

« Dallo stato individuale ... i poteri passano allo sviluppato, serbando sempre quella continuità, ossia quel graduale passaggio, che avendo il suo addentellato nello stato antecedente assicura la durata e la forza del susseguente. » (ROMAGNOSI *Istit. di civ. fil.* l. 1, pag 433, t. VI, c. 2, §. 3 in fine.)

trebbe anzi storico che filosofico. Pure non potendo l' uomo oprare se non entro i termini dalla natura a lui prefissi, ben può l' investigatore della natura ritrovare nelle leggi generali, dalle quali l' uomo dipende, certi caratteri a cui tutte ridurre si debbano le società particolari, secondo il carattere dei beni a cui aspirano, e secondo il modo vario con cui vi aspirano.

444. E il primo carattere che sboccia fuora dalla natura anzi dai primi rudimenti della natura umana è che *ogni associazione particolare è un effetto* (giacchè l' uomo è un essere contingente) epperò ella *ha la sua causa* dalla quale ella debbe essere dipendente. Si ponderi, di grazia, attentamente questa importantissima conseguenza sì semplice ed evidente, eppure, chi 'l crederebbe? sì trasandata da molti pubblicisti [LVII]. Sì: poichè l' uomo è un essere contingente, ogni momento di sua esistenza presuppone una causa da cui ha qualche dipendenza or essenziale or accidentale. Vero è che l' uomo è libero; ma la libertà umana non è tale che sottragga l' individuo da grandi influenze di esterne cagioni anche nell' oprar suo morale [a].

445. Molto più poi vi va soggetta la società; imperocchè, essendo natura l'ordinaria motrice del tutto nell' universo, le aberrazioni dalla natura non sono mai nel maggior numero degl' individui; anzi la più certa norma a conóscere se son naturali certi effetti è appunto il vedere se si ravvisano nel più degl' individui di quella specie. Ogni *collezione* d' individui dovrà dunque camminar di ordinario sulle orme della natura, ancorchè in ogni collezione vi sia qualche mostro, anzi ciascun individuo abbia una qualche

---

[a] « Une même idée reconnue comme vraie telle est la base fondamentale, « le lien caché de toute société humaine. » (GUIZOT. *Civ. Franç.* leç. 12, pag. 228, c. 1).

mostruosità. Le società vanno dunque soggette assai più che gl' individui a certe leggi costanti; epperò dipendono assai più degl' individui da cause anche esterne. Un' applicazione ordinaria di tale verità si fa quotidianamente così riguardo al fisico come al morale nelle statistiche dei nati, dei morti, degl' infermi, dei carcerati, dei delitti ecc.; e su tali statistiche quante istituzioni si appoggiano di sociale provvedimento! Oserebbe alcuno annunziar con tanta sicurezza il numero dei delitti di un individuo, o l' epoca di sua morte, come si assegna il numero dei delitti che in un anno andranno sotto processo in un tribunale, o dei morti che andranno sotterra ad un campo santo? Sia dunque ammessa come prima legge della formazione di società particolari che *ogni società è un risultamento di fatti anteriori*.

446. Or questi fatti possono riguardare o l' *origine* della particolar società, o il *fine* a cui ella tende, o i *mezzi* con cui vi tende. Considerati come *origine* della particolar società questi fatti, anteriori, almen logicamente, all' associamento degl' individui, possono stabilir fra di loro delle relazioni or necessarie ora libere. Così, per esempio, necessaria è la relazione di un figlio col padre, di un vinto col vincitore, giacchè non fu libero al figlio il trovarsi in società col padre, nè al vinto il trovarvisi col vincitore; all' opposto è libero allo sposo l' associarsi colla sposa, al religioso l' entrare in religione. La particolar società può dunque essere o necessaria o libera; e frutto sol dello spirito sistematico è il principio abbracciato dal Burlamacchi, dallo Spedalieri [a] ed altrettali autori, che l' associazione dell' uomo per essere naturale e legittima debba essere a lui volontaria. Qual società è più naturale, e quale è men

---

[a] V. SPEDAL. *Dr. dell' uomo* l. 1, c. 12, §. 3. — BURLAM. *Drit. polit.* l. 1, c. 6, §. 4.

volontaria della società di un figlio col padre? Vi sono dunque delle società ove la volontà è legata dal dovere, ve ne sono altre ove il dovere vien formato dalla volontà: quelle son *necessarie*, queste *libere*. Vero è che esse debbono poi tutte essere dalla volontà abbracciate; anzi, più efficacemente le necessarie poichè nascono dal dovere; ma questo non fa che elle debbano dirsi parto della volontà, mentre anzi la volontà è necessitata moralmente dal dovere [96 e seg.]. E qui forse starà l'equivoco da cui quegli autori furono ingannati: vedendo la impossibilità di associar uomini senza legarne le volontà, credettero che dall'assenso loro dipenda *sempre* la loro obbligazione; mentre all' opposto dalla obbligazione dipende moltissime volte l'assenso: essi cedono colla volontà *perchè* sono associati, non sono associati *perchè* cedono colla volontà.

447. Ma è importante di avvertire che, o libera o necessaria che ella sia, la società può ridursi al concreto e coll' intento adequato della natural socievolezza da noi per l' addietro considerata [319, e seg.] o con qualche particolare intento che secondi bensì, ma non compiutamente adequi l' intento della natural socievolezza, che è cospirare pienamente al fine universale dell' uomo, la felicità. Diremo *naturale* o *totale* la prima, giacchè essendo il fine carattere specifico di ogni tendenza e di ogni società, quella che abbraccia *totalmente* il fine *naturale* prende per così dire da sè stessa il titolo di *naturale* e *completa*: l' altra si dirà *accidentale* e *parziale* per ragioni contrarie [a]. Però la società d' un figlio col padre, siccome formata immediatamente per mano di natura, non può non abbracciarne adequatamente l'intento, sarà società *completa*: *comple-*

---

[a] Per evitare gli equivoci useremo piuttosto la voce *completa* che l'altra *naturale*, la quale potrebbe aver altri sensi.

ta parimente sarà la società del vinto col vincitore se quegli venga a formare con questo una sola famiglia, un solo popolo; all' opposto se ne divenga soltanto o alleato o tributario ecc. non associandosi il vinto col vincitore nè nel fine particolare nè nei mezzi per conseguirlo, la società sarà *parziale* e *accidentale*. *Accidentali* parimente saranno le associazioni mercantili, letterarie, assicurative, geniali ecc., poichè abbracciano solo alcuni mezzi limitati come loro scopo totale.

448. La società *completa* può, per ottener adequatamente il suo fine, congiungersi a continua convivenza domestica, o a relazione continua sì ma esterna. Imperocchè il bisogno di sussidio affine di ottenere la propria felicità non si fa nè da tutti nè verso tutti sempre sperimentare ugualmente; pochi sono, a dir vero, quegli uomini superiori cui non prema talora bisogno dell' altrui sussidio, ma basta a vivere quotidianamente e sicuri e lieti il convitto di pochi affezionati con cui si dividano e i pesi del sostentamento, e le pene o godimenti dell' animo, e le sollecitudini della mutua sicurezza. Ma questi pochi, bastevoli al conversar famigliare son eglino del pari bastevoli in ogni necessità? La progressiva ampliazione con cui l'uomo ingrandisce del continuo e pensieri e desiderii fa sì che necessario gli divenga a poco a poco il disporre di forze immensamente superiori alle individuali; le scienze, le arti, il commercio, la guerra ecc. richiedono ingegni e braccia innumerevoli che ne abbraccino coll' unirsi, giacchè ciascun da sè nol potrebbe, la sterminata estensione. Ma non per questo è mestieri aumentare il numero delle relazioni usuali: una o due volte fra l'anno si sentirà il bisogno di provvedersi le derrate di alimento o di vestito, una o due volte in vita il bisogno d' istruzione o di difesa armata ecc. Ecco dunque due specie di relazioni sociali complete l'una ristretta di numero, ma quotidiana, ma continua; l'altra sterminata nel numero, ma rara ed interrotta. Bisogni pochi ma con-

tinui formano la prima che chiameremo *domestica;* bisogni molti ma rari sono il fatto onde ha origine la seconda che diremo *pubblica* o *politica* [a].

449. Dal fine parimente nasce che alcune società sieno *oneste* altre sieno *ree*; imperocchè l'uomo che abbraccia un mezzo per giugnere alla somma sua felicità, può sceglierlo o sotto la guida di ragione, o contro i suoi dettati; è dettato della ragione che ogni intento sociale (mezzo di giugnere alla somma felicità) debba esser atto ad ottenerla. Questa attitudine ossia *convenienza*, che fra enti morali porta nome di *onestà* [18], forma dunque un essenzial carattere di ogni associazione; giacchè ogni società o sarà formata con intento retto [124], e sarà *onesta*, o con intento non retto, e sarà *rea*. L' *onestà* si adopra a conseguire un intento atto a guidarla all' ultima sua felicità; ella possiede dunque l'unica vera felicità che può ottenersi qui in terra [36 e seg.], coscienza della propria rettitudine, ordine del proprio operare, speranza di eterna felicità.

450. La società *rea* si adopra a conseguir un intento atto a privarla della ultima sua felicità; ella è dunque una guerra contro la società universale [319], e ciascuno degl' individui associati a tal guerra, guerreggia nel tempo stesso contro la propria coscienza e contro i proprii interessi. Or non può essere lecito mai il guerreggiare contro la propria coscienza e contro tutto il genere umano, e rovinar in tal guisa i proprii interessi; niuna società può dunque mai stabilire o intento o leggi contrarii all' onesto, e niun individuo viene da tale intento o da tai leggi obbligato, ancorchè vi si fosse

a « Si chaque famille trouvait en elle même tout ce que dont elle a besoin « . . . . Elle ne tiendrait pas aux autres. » (GUIZOT, *Civ. Franç.* leç. XXXIV, pag. 493).

con qual si voglia vincolo di parola, di promessa, di giuramento solennemente astretto.

451. Errano in tal materia stranamente, non dico solo quegli sventurati che contraggono in illecite conventicole legami iniqui, ma coloro eziandio che, scambiando per impeto di fantastico patriottismo il vero bene col falso, tentano, come essi dicono, *in favor della patria* irragionevoli imprese di avanzamenti, di conquiste ecc. Tal era il patriottismo di Temistocle quando proponea d' incendiare le navi degli alleati, e ne ebbe da Aristide sì degno e pubblico rimprovero; tale la lusinga di quei ribelli italiani che, postisi in capo la felicità d' Italia consistere nell'essere un regno solo, cominciavano, veri Esonidi, a straziarla con guerra e civile e straniera per trarla poi dal macello tutto un pezzo [a]; tale è generalmente quello delle barbare nazioni, tale quello di certi popoli anche inciviliti che sembrano porre ogni lor vanto non nel crescere la propria, ma nel deprimere la grandezza degli altri; quasi non fossero questi parte ancor essi della universal società umana.

452. Ma a meglio chiarir questo punto è mestieri sceverare da ogni equivoco la idea di *bene* e di *male* sociale, considerandolo relativamente alla società particolare. Ricordiamo ciò che altrove è detto: il *bene*, ossia la *perfezione* dell' individuo potersi misurare sotto due aspetti, o paragonandolo al prossimo, o paragonandolo all' ultimo fine a cui tende [13 e seg.]; e si comprenderà tosto anche il bene sociale potersi riguardare sotto doppio aspetto; secondo le due tendenze fra loro subordinate da cui vien mossa la società particolare. Ella tende al fine suo proprio (per esempio la mercantile al guadagno) ma vi tende *per* giugnere a felicità vera

---

a Di questo tentativo infausto di cui ragioneremo più particolarmente altrove [CXXI] abbiamo discorso nell'*Esame Critico*, specialmente l'art. I, cap. 1.

illimitata [36]; può dunque appellar bene il *guadagno*, bene la *felicità*. Ma il primo è bene *utile*, il secondo è bene finale ossia *convenevole per sè* [18]. Dal secondo riceve il primo la ragion di *bene* [21]; talchè se da lui si divide, ne perde ogni pregio, e divien vero male malgrado di quell' apparenza lusinghiera che ei serba di bene.

453. Che se due sono le specie di bene a cui tende la società particolare, due esser debbono le specie di sua felicità, altro non essendo felicità se non il possedimento del bene [28]. Ed ecco la ragione degli svariati giudizii con cui vien riguardata la sociale felicità dalle varie teste degli uomini; perciocchè ogni finale obbietto potendo sotto tre aspetti presentarcisi: 1.° nei *mezzi* con cui vi si corre, 2.° nell' *atto* con cui si afferra, 3.° nel *diletto* con cui vi si riposa [17]; il doppio fine *generale* e *particolare* si suddivide in sei specie di *beni* epperò di *felicità*. Fra i savii politici dunque l'uno giudicherà *felice* una società [a] perchè vi è *onestà*; un altro perchè questa onestà è consolidata dai *mezzi*, come leggi, polizia, consuetudini ecc.; un terzo perchè è accompagnata dagli onesti *godimenti* della socievolezza, della industria, delle scienze ecc. Ma se questa medesima società si riguardi non in ragione del ben precipuo dell'uomo [20], ma in ragione del ben *particolare* che le dà forma di *particolar* società (sia per esempio il *guadagno*) potrà quella società *mercantile*, benchè onesta, venir da un negoziante chiamata infelice perchè poco vi si lucra (fine), perchè non ammette certi contratti usurarii (mezzi), perchè si vuol molta fatica (godimento). Di più: ciascun *mezzo* può divenir *fine* e i mezzi sono innumere-

---

a Notate che non parlo qui piuttosto di una che di un'altra società: sia domestica o pubblica, sia libera o necessaria, sia militare o pacifica ecc. sempre può considerarsi o in ordine al fine ultimo, al sommo bene, o in ordine al fine particolare, al bene secondario, per cui ella è società *particolare*.

voli; ecco *fini* innumerevoli, epperò innumerevoli *beni* [16], innumerevoli *felicità* che possono attribuirsi a lode di qualche particolar società o negarsi a suo biasimo secondo il vario affetto e il vario opinar degli uomini.

454. Per accertare fra sì svariate sentenze il giudizio, rammentiamoci qual è, considerato nel suo più nobile e generale aspetto, il bene sociale. Il bene sociale consiste nella *unità*, e nella *efficacia;* il primo principio di unità è il *fine*; dunque quanto sarà più semplice il fine, tanto sarà più *una* epperò più perfetta e felice la società.

455. La semplicità del *fine sociale* dipende nella società particolare dalla perfetta subordinazione del *particolare*, che è mezzo [442] al *generale* che solo può dirsi vero *fine* [14 e seg.]; poichè se manchi tal subordinazione la società avrà due, non un fine solo: uno prefissole dalla natura [20], l'altro eletto per volontà. Le mancherà dunque il *primo* principio di unità, vale a dire dell'*essere* sociale. Or quando questo manca vi può più essere *efficacia*? Concludo che una società particolare non può aver *felicità* e *bene* verace se non subordina all'onestà tutti gl' intenti particolari [a].

Ma il *fine* è principio soltanto estrinseco benchè primitivo della unità sociale; il principio intrinseco è l' *autorità;* dunque quanto l' autorità sarà in sè più semplice, e coll' altra persona sociale più strettamente congiunta [441], tanto maggiore sarà la unità epperò la perfezione, la felicità sociale.

456. Ma in quale specie di individui dee trovarsi questa *unità?* in individui composti di menti, di volontà, di corpo; dunque quanto sarà più uniforme il pensare, il volere, l' operare degl' individui,

---

a È questo il gran difetto che rende sì imperfette oggidì molte società guidate dal principio utilitario V. *Esam. Crit.* Part. I, cap. 8 e 9.

tanto sarà maggiore l'unità, perfezione, felicità della società particolare. Questa uniformità consiste nella consonanza di tutti col principio di unità; dunque quanto più l'autorità andrà prendendo le forme che dal doppio fine sociale in lei derivano; e quanto più gl' individui s' investiranno, nella mente, nella volontà, nelle opere delle forme che l' autorità in essi trasfonde; tanto sarà più perfetta l'unità sociale. Perfezione di dipendenza degl' individui dall' autorità, di questa dall' ordine finale: ecco un terzo elemento di unità perfetta.

457. Come l'*unità* è principio di perfezione dell'*essere* sociale, così la *efficacia* è principio di perfezione dell' *operare*. Or l' operare donde risulta? Dalle facoltà morali e fisiche del corpo sociale. Dunque quanto queste facoltà saranno meglio proporzionate ed energiche, tanto sarà la società più perfetta in ragione di *efficacia*: vediamo in poche parole l' applicazione di questo principio.

458. Qual è la *intelligenza* sociale? è ciò che suol chiamarsi lo *spirito* pubblico; se questo sarà *veramente illuminato* opererà con *efficacia*. La perfezione sociale esige dunque *istruzione*, ma appoggiata sul *vero* è diretta a materie utili pel fine [a]: la ignoranza farà l'operare debole, l'errore lo farà torbido. Qual è la *volontà* sociale? le leggi: una legislazione giusta, cioè esprimente *dritti veri* dedotti da fatti *reali* [343] renderà l' operare efficace: se rappresenta relazioni *immaginarie* e false lo renderà debole. Quali sono le *facoltà fisiche*? Le istituzioni organiche, le braccia e la materia su cui lavo-

---

[a] Quanto vanno errati certi politici i quali lamentano l' ignoranza del popolo nei paesi cattolici, ove esso altro non conosce che l' eternità avvenire, Dio che colà lo aspetta, e il Decalogo per cui vi si arriva; ed ammirano all'opposto quei paesi ove il popolo sa leggere giornali e romanzi e perfezionare la industria e il commercio, dimenticata però la morale e l'eternità!

rano. Organismo proporzionato alle funzioni e alle condizioni sociali. Braccia robuste, assidue, abili al lavoro; terre ampie e fertili; ecco il principio materiale di perfezione sociale, che dee poi svolgersi in ogni suo ramo mediante un retto ordine di *pubblica economia*. Datemi con una perfetta *unità* di fine, di autorità, di subordinazione, uno svolgimento proporzionale di *spirito pubblico*, di *legislazione retta*, di saggia *economia*, voi avrete il *maximum* della *efficacia*, epperò della perfeziono sociale. Dissi svolgimento *proporzionale*, intendendo che le proporzioni si serbino sì fra le tre facoltà sociali dovendo esse scambievolmente appoggiarsi; sì fra la società e le sue esterne relazioni or materiali or morali, come epoca, territorio, nazioni circostanti ecc. Ma bastino per or questi cenni derivati dalle dottrine di già stabilite: spiegarle a lungo sarebbe or prematuro.

459. Dal detto potrà comprendersi come sieno d' ordinario incompiute e irragionevoli le idee del volgo intorno a ciò che suole appellarsi *incivilimento, progresso sociale*; cui certuni ripongono or nella gentilezza dell' usar dimestico, or nel lusso del vestire e delle mense, or nelle arti liberali o nelle scienze [a]. Tutte codeste giunte sono comprese nella idea da noi proposta della social perfezione, almeno in quanto sono colla onestà coerenti; ma non ne formano la base, e molto meno il tutto. La perfezione sociale non può consistere *essenzialmente* che nella perfezione della *unità* della *efficacia* con cui allo scopo si tende. Quindi nasce spontanea una cotale esterna coltura cho è bensì un sintomo di perfezione interna, ma che diviene perniciosa e viziosa quando esclusivamente si fomenta;

---

a *Encourager les amusements innocents c'est une branche de cette science compliquée qui consiste à avancer la civilisation* (BENTHAM 2, 1, pag. 194).

appunto come il porporino delle guance, indizio di sanità, mal si supplisce con belletto e lisci menzogneri [LVIII].

460. Dal principio stabilito che ogni società ha una causa anteriore abbiam veduto spuntare varie specie di società; cioè in ragione della origine società necessarie o libere; in ragione del fine società compiute o parziali, domestiche o pubbliche, oneste o ree, incivilite o barbare. Resta che consideriamo la società in ragione dei mezzi che dagli associati vi si contribuiscono. Intraprendiam questa considerazione dalle società libere.

L' uomo composto di corpo e di spirito non può adoprare se non due specie di mezzi positivi affine di ottenere felicità, e sono i *materiali* e gli *spirituali*; ma siccome egli può perdere gli uni e gli altri, una terza classe di mezzi negativi vien costituita da tutto ciò che impedisce la distruzione dei primi. Dunque quando l'uomo entra *liberamente* in società potrà esservi allettato o dai mezzi materiali di felicità, o dai mezzi spirituali, o da tema di perderli [a]. Ecco un nuovo fatto da cui spuntano tre specie di società, che popolano effettivamente la terra, società materiali, spirituali, militari; le prime a sostentamento del corpo, le seconde a disciplina della mente, le ultime a difesa d' entrambi [b].

---

a V. la pref. alle opp. del Romagnosi del prof. MARZUCCHI, p. IX.

b Ed ecco perchè voi riscontrate perpetuamente nella storia la triplice divisione variamente rappresentata nelle *caste*. Le caste indiane seguono questa divisione: la 1. Principi o *raia*, la 2. Sacerdoti, la 3. guerrieri o *nairi*, la 4. *apulia* (CANTU' tom. 1, nota *E*, pag. 307).

La stessa divisione è nella società Etrusca (Etnografia d'Europa pag. 351) 1. Casta dei signori *Tyrani* o *Tyrreni*, 2. dei sacrificatori Tusci, 3 dei guerrieri *Rasenae*, 4. Casta popolare.

Il Balbo che molte altre ne annovera conclude però egregiamente che tutte da per tutto son riducibili alle 3 principali (Med. stor. VII §. 12 nota).

Ma questa triplice suddivisione è ella propria di *tutte* le associazioni libere? e delle *sole* associazioni libere? Le associazioni libere ma *complete* volendo adequatamente il fine naturale dell'uomo, la felicità, debbono naturalmente adoprar *tutti* i mezzi; potrà dunque in esse ravvisarsi più o meno perfezionato l' uno che l' altro mezzo, secondo la varia necessità delle circostanze in cui elle sorgono: ma tosto o tardi esse potranno e dovranno poi tutti adoprarli, benchè possano suddividerli nei diversi ordini degli associati.

Le società *parziali* o *accidentali* avranno per lo più di mira una particolar classe di mezzi, propria del particolare intento con cui si formano.

Altrettanto può dirsi a un dipresso delle società necessarie: o sono esse formate per mano di natura e saranno complete mirando ad impiegar tutti i mezzi pel fine adequato della umana associazione; o sono stabilite dalla violenza dell' uomo, e non avendo concordia di volontà non useranno mezzi comuni (se non in quanto rimangono sotto la influenza delle universali leggi di natura) sintantochè non acquistano una perfetta unità sociale.

461. Abbiam veduto che la società considerata in ragione dei mezzi può essere triplice: ma che cosa abbiam noi considerato in questi mezzi? la lor *qualità*. Converrà darci uno sguardo ancora in ragione della lor *quantità;* imperocchè chi non vede quanto essa debba influire nelle forme sociali? Se i mezzi sono un allettativo all' associarsi, maggiori mezzi renderanno chi li possiede più indipendente, renderanno all' opposto più dipendente chi ne abbisogna. Avremo dunque delle società *uguali* e *disuguali*: nelle prime,

---

Gl' Iberi nella Georgia divisi in 4 caste Principi, Sacerdoti, Guerrieri, servi —(CANTU' tom. IV, pag. 13).

Torneremo di questa a parlare nella 7 dissertaz. [1621].

tutti, *salva sempre la giustizia*, daranno ugualmente la legge; nelle altre si darà la legge a proporzione della maggiore o minore dipendenza. E si darà, notatelo, non per via di *violenza* (benchè anche questa possa talor accadere) ma per dritto di naturale indipendenza, giacchè non può veruno a buon dritto pretendere che altri contribuisca con mezzi maggiori senza ritrarne maggiori vantaggi.

462. Prima di passar oltre riepiloghiam brevemente le dottrine finora stabilite intorno alla natura della società particolare. Ella nasce come abbiam veduto [321 e altrove] dalla combinazione del fatto, elemento concreto, colla legge di società universale, elemento astratto. La sua indole dipende dunque da *questa legge* combinata col *fatto*, epperò potrà essere, secondo la influenza che in tal combinazione il fatto eserciterà

sulla *origine* della società, associazione necessaria o libera	
sul *fine*. . . . . » . » . . . . » . . .	completa o incompleta:
sulla continuità di convivenza » . . . » . . .	domestica o politica, ossia privata o pubblica:
sul retto ordine al fine . . . » . . . » . . .	onesta o rea:
sulla pienezza di tal rettitudine . . . » . . .	incivilita o barbara:
sulla qualità de' *mezzi* . . . . . . » . . .	materiale o spirituale o militare:
sulla loro quantità . . . . » . . .	uguale o disuguale.

463. Tutto ciò come vedete è risultamento dei fatti anteriori dai quali germoglia variamente ciascuna società novella. Veggiamo ora se col teorema fondamentale che abbiamo stabilito ci riuscirà il risolvere un problema che ha formato per molti dei pubblicisti un nodo gordiano. *Come nacque,* domandarono, *come nacque la società?* gli uni parlavano della società domestica, gli altri della società civile. Mostreremo altrove il loro errore fondamentale; frattanto sciogliamo brevemente il quesito. Se nasce la società tosto che più uomini trovansi uniti stabilmente per cospirare ad un fine, a trovar l' ori-

gine della società basta rinvenir il fatto primitivo che dovette unir più uomini stabilmente con un intento. Or l'autorità, unico criterio dei fatti, ci informa che la prima unione stabile fu il matrimonio dei due progenitori, l' origine dunque della società è certa per chiunque ammette, almen come storica autorità, il Genesi.

464. Ma questa verità storica è ella confermata dal natural raziocinio? Si ben confermata che, anche indipendentemente dalla storia, il fatto potrebbe quasi sembrar evidente [a], giacchè 1.° è fisicamente evidente (checchè ne dicano certe antropogonie dei miscredenti che a noi non tocca qui di confutare [b]) uomo non nascere se non da uomini; nè niuno, ardisco asseverarlo con tutta franchezza, niuno dei sognatori di genealogie animalesche, ebbe mai il menomo dubbio d'aver per padre o per madre un orang-outang, niuno la menoma speranza di trarre un uomo dall' uovo di una gallina [c]. Dunque ogni uom che nacque ebbe l' essere in una società già formata da coniugi.

2.° La società coniugale non presuppone per necessità veruna altra società.

3.° Ella soddisfà ai bisogni più urgenti e più continui, primo incitamento a domestica società.

---

a Infatti Cicerone, senza gl' indizii della sacra storia ci dice *L. 1 de Off.* 17. Prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus etc. sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum etc. La quale sentenza nel *lib. 1 de rep.* egli dà per triviale e comunissima.

b Vegga chi vuole le Elviesi del Barruel.

c Solamente il sig. Le Marck nella sua *Physiologie zoologique* ha risuscitata (nel 1830) questa *consolante* genealogia dimostrandoci che egli è di razza orang-outang V. Cantu' *St. Univ.* Ep. 1, c. 3, pag. 169, tom. 1. E meglio ancora Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science etc.* Bruxelles 1838, t. 5, pag. 173 e seg.

4.° Ella è la prima che richieggasi a propagazione dell'uman genere epperò assicurata dalla natura colle attrattive più gagliarde di vicendevole affetto.

465. La ragione è qui dunque d'accordo colla storia ad assicurarci la vera origine della società domestica. In quanto alla società politica, non possiamo spiegarne l'origine con piena evidenza se prima non assoggettiamo ad analisi più accurata il fatto. Frattanto però i principii da noi stabiliti mostrano ad evidenza che, se non la supponiamo creata da Dio di getto, ella dovette spuntare dalla domestica; imperocchè dovendo ogni società nascere da fatto anteriore [359]; e il primo fatto d'onde l'uomo ha l'essere essendo la società domestica; da questa dovè necessariamente nascere la politica. Dal teorema fondamentale possiam dunque dedurre che società primitiva è la coniugale; le altre sono secondarie. Ma questa verità ricevendo la totale *ultima* evidenza dalla storia, non può dirsi *pura* verità filosofica.

NOTE
AL CAPO VI.

LVII. *Conseguenze del principio concreto sociale.*

Avremo occasione altrove di applicar questa regola universale. Frattanto a chiarire la mia proposizione basta ricordare la smania di certi pubblicisti che fabbricano costituzioni ad uso di popoli da loro non mai conosciuti. Era conosciuta da Platone Siracusa: pure quando « gli amici di Dione gli scrissero per « proporre loro una forma di governo, e il filosofo pose tre re, un senato, una « assemblea, un magistrato ecc. . . *Ciò non ebbe e forse non potea aver luogo,* » dice lo storico Palmieri 1. Or che sarà di certe *Utopie* scritte da penne assai men capaci di quella che ebbe titolo di *divina*? Qual proporzione possono avere codesti sogni colle società a cui sono destinati? Ogni società ha dei dritti, dei bisogni, dei doveri, delle abitudini ecc. da cui dee spuntare ogni suo operare; come potrà dimenticar di botto tutta la esistenza anteriore per adattarsi alle idee di un filosofo che nel suo gabinetto detta leggi ad un essere ignoto? Ottimamente al nostro proposito osserva nella sua Storia degli Stati Uniti il sig. Roux de Rochelle che la costituzione scritta da Locke per la colonia della Carolina nel 1662 « bisognò ben tosto modificarla quando si ebbe assoggettato alla sperienza l'astrazione delle teorie 2. » Può vedersi in questo stesso proposito l'osservazione di Augusto St. Hilaire nella Storia delle Rivoluzioni dell' Impero Brasiliano presso il Denis, storia del Brasile nell' Universo pittorico pag. 153-4. E l'al-

---

1 Stor. di Sicilia c. 8, pag. 169.
2 Traduz. di Falconetti. Venezia, Antonelli 1839, pag. 66.

tra del Cantù contro Bentham, Storia universale tom. 3, pag. 141 nota. Quanto più savia fu la condotta di quel popolo conquistatore, la cui civiltà tramandata a noi qual modello, guida anche oggidì le speculazioni politiche e le civili! Tutti gl' Italiani, dice il Cantù, furono chiamati (dai Romani antichi) a parte della cittadinanza *conservando le proprie leggi* e l' esenzione dai tributi, la qual libera costituzione municipale caratterizza la Italia politica, e *fu poi la sorgente* delle istituzioni repubblicane del medio evo (tom. 5, pag. 19). Colla stessa prudenza chiamato nella sua Pensilvania Guglielmo Penn a dettare una costituzione, dopo aver assicurato agli abitanti *i loro antichi diritti*, . . . è difficile, diceva, disegnare un buon governo, *ma tale può renderlo l'esperienza*. Il medesimo Roux de Rochelle parlando delle costituzioni delle varie provincie unite al momento della insurrezione « ciascuna delle provincie, dice, fece entrare nell'organizzazione del governo ciò che si potea conservare delle istituzioni precedenti. . . Le stesse leggi d' Inghilterra . . . continuarono ad esser valide sotto il nuovo governo, e la rivoluzione *fu reso facile perchè* non *iscommovea le antiche basi* della società 1. » Onde quella smania frenetica che indusse la Francia sotto il governo del filosofismo a volersi dividere da tutto il passato, a demolire ogni avanzo non dico della religione, del governo, delle leggi, dei costumi, ma perfino della topografia e del calendario antico fu un guerreggiar di Titani, che non potea parar ad altro che ad accumular ruine, e a sparger sangue. E appena un braccio robusto arginò quel torrente di furore e di sangue, la Francia si affrettò a rannodar le sue sorti alle sorti delle età trapassate, e così soltanto potè aver tregua dalle sue sciagure.

Bastino questi cenni storici a mostrare col fatto la verità di questo teorema fondamentale, che *ogni società è un risultamento di fatti anteriori:* se volessimo chiarirlo più a lungo dovremmo torre in mano la storia universale e mostrare in ogni società novella gli avanzi dell'antica, in ogni società invecchiata i germi di altra novella. Eseguir in somma per ogni popolo ciò che sul popolo romano ha lavorato il Niebuhr: « C' est dans l'auteur allemand qu'il faut voir la société romaine *se former du mélange de plusieurs peuples avec des droits divers*. C'est lui qui, par des exemples pris à la Grèce etc. nous fait comprendre bien des choses de l'histoire romaine, sur les quelles on passait sans y regarder » (VILLEMAIN, *Cours de littér.* leç. 14. pag. 18).

Non vogliamo però tralasciar di accennare un' altra importantissima verità che scende da questo teorema; ed è che somma stoltezza saria di uno storico, di un filosofo che prendesse a ragionare intorno ad una società, il volerla giudicare *nelle positive sue istituzioni* coi dritti e coi principii dati *dal fatto* ad una

---

1 Ivi pag. 310.

altra società. Ogni società è una *persona morale*, e la persona morale come la fisica ha un *essere specifico* e un altro *individuale:* lo *specifico* determinato da leggi universali dee trovarsi in tutte un medesimo, l' *individuale* dee variare secondo che variano i fatti. Dunque chi vuol di questo essere individuale portar retto giudizio (giudizio che molto poi può influire sul rimanente) dee colla fantasia e col pensiero trasportarsi ai tempi 1 di che discorre o scrive; e così e non altrimenti potrà giudicar rettamente dell' operar sociale, delle istituzioni pubbliche, dei doveri e dei dritti ecc. In quella guisa appunto che rettamente non giudica il medico se non riguarda oltre il tipo generale della malattia anche la individualità dell' infermo. Veggasi in questo proposito il bell' articolo inserito negli Annali di scienze religiose di Roma vol. XI, fasc. 33 (1840), sulla storia di Innocenzo III, per Feder. Hurter.

LVIII. *Sul perfetto civile.*

Mentre era sotto i torchi questa dissertazione comparve nel giornale di statistica un articolo, opportunissimo a confermarci nelle idee che finora abbiamo appena abbozzate, e che domandano nelle dissertazioni seguenti di molte dichiarazioni. L'articolo è dettato del ch. sig. Francesco Perez il quale da vero filosofo stabilisce, la idea normale del *perfetto civile* non doversi ripetere se non dalla proporzione dei mezzi al fine, giacchè, com' egli osserva egregiamente, la idea di *bontà* è *una idea* (parliamo degli esseri creati) *una idea di mero rapporto . . . l'attitudine del mezzo al fine lo costituisce*. Ci stimiamo felici di esserci in tal principio fondamentale sì perfettamente incontrati con un tal pensatore, avendo [308] dedotto appunto dalla tendenza al fine la prima idea qui abbozzata, della social perfezione, come altrove del bene in generale [16].

Ma nel rendere all'egregio A. questo tributo della nostra ammirazione non ci crediam vietata una qualche osservazione che tende a dare alle stesse sue dottrine maggior lume ed ampiezza e forse anche maggior realtà. Filosofo com'egli è, epperò uso a considerar gli obbietti in tutta la loro estensione, egli non negherebbe certamente ciò che nella 1.a dissertazione abbiamo dimostrato, la scienza dell'*uomo* non poter esser perfetta, se non lo considera in *tutto* il suo *essere:* il suo *essere* non andar circoscritto a pochi anni di vita: la scienza dell'uomo non poter dunque essere perfetta se non ne ricerca i destini al di là della tomba. E

1 « On voit qu' il (Voltaire) n'a pas « vécu par l'imagination dans les temps « qu'il décrit. . . Tous ces personnages « dont il parle sont figures mortes etc. » (VILLEMAIN Cours etc. T. 1, p. 2, lec. 16, pag. 120). « Ce qui manque à son « ouvrage c' est la chose même qu' il « promettait, la philosophie, c' est à « dire le jugement impartial de toutes « époques » (ivi pag. 130).

là infatti si ricercano oggidì, non pur dai cattolici ma dai filosofi miscredenti eziandio, le soluzioni di molti problemi, che entro i limiti del nostro mondo riescono e tormentosi e insolubili 1.

Or se questo è lo scopo della scienza specolatrice, egli è evidente questo pure dover essere il principio della scienza *pratica* la quale, come avverte il ch. A., presuppone la prima, e ne abbraccia come norme direttrici i teoremi. Ond'è che a dare una giusta e adequata idea del *perfetto* civile è assolutamente necessario considerare le relazioni sociali in tale ampiezza che abbraccino anche quel termine estremo in cui solo trova perfezione la *idea dell'uomo*.

Studiata sotto tal punto di vista la perfezione sociale, parmi presentare dei risultamenti alquanto diversi da quelli che l'A. ha spiegati, e senza abbandonare quella sua bella e veramente filosofica idea [§. V] che ripone la *perfezione* nella *proporzione fra gl' intenti e i poteri*, aggiugnervi un termine costante che assegni loro una qualche misura e realtà, dicendo perfetta la civiltà in quelle società ove *i poteri sono proporzionati agl' intenti* E GL'INTENTI REGOLATI DALLA ONESTÀ.

Eviterassi in tal guisa uno scoglio in cui parmi avere urtato il ch. A. declinandone un altro; egli volle abbattere e la gratuita determinazione di uno *statu quo* di un tipo immutabile di civiltà e il pregiudizio di tanti che pigliano per norma del *perfetto civile* il proprio loro secolo, senza avvedersi che tal norma sarebbe sproporzionata, e ai secoli antichi perchè troppo sviluppata, e ai futuri perchè troppo scarsa [§. VIII]. La osservazione è giustissima; ma che ne deduce l'A.? Ne deduce che « *Roma nascente* ove . .'. i padri legislatori sacerdoti « capitani; gli altri costretti ad arare i campi, a ritrarne appena il vitto, a sog« giacere sotto il peso delle armi: i primi contrarre nozze civili, agli altri con« cessa solo la venere naturale. . . Da un lato padronanza personale, reale, fa« miliare, morale, civile, dall'altro nulla; da un lato intelligenza, volontà, po« tenza in certo modo esplicate, dall'altro lo stupore di servitù ecc. » Sì questa Roma nascente « *questa società per quel tempo è perfetta!* Che la vagante indi« pendenza del Beduino e la raffinata convivenza dell' Europeo « saranno due stati di civiltà uguali se avranno ciascuno ciò che bramano [§. VI]. Queste conseguenze all'A. medesimo presentavano un non so che di ripugnante al *buon senso*, contro cui ha dovuto armarsi egli stesso con un atto di fede nella sua *logica:* atto di fede che forse non tutti i suoi lettori avran coraggio di ripetere 2.

---

1 V. DAMIRON *philos.* in varii luoghi; e nella storia pag. 130. « La psy« chologie *n'a rien plus à coeur* que d'« arriver par des recherches conscien« cieuses et suivies à des principes qui « constituent un véritable système sur « la nature morale et *la destinée* de l'« homme. «

2 Ove anche per legittima conseguenza ciò derivasse, io non uso a spa

Or se alla sua legge di *proporzionalità* egli aggiungerà la nostra legge di *onestà*, egli è chiaro che questa conseguenza svanisce in quella parte che al *buon senso* ed alla *onestà* ripugna, e sussiste per quella parte che riguarda il material progresso delle scienze, delle arti, della industria; e ugualmente civile potrà dirsi, se abbia e siegua leggi proporzionate allo svolgimento, la Firenze di Dante e quella dei Medici, la famiglia del Patriarca attendato in Mambre, e quella di Luigi XVI nelle Tuilleries.

Un altro inconveniente verrà ad evitarsi non meno funesto alla società che alla virtù, ed è la mutabilità delle *idee di giustizia* dedotta dall'A. medesimo in conseguenza dei suoi principii. « Immaginate, dice egli, che a poco a poco lo « stato d'intelligenza, di volontà, di potere (nella plebe. . .) si vada allargando, « e tenda a ragguagliarsi ai padri . . . . ecco impegnarsi una lotta ostinata fra « una classe gelosa degli antichi *dritti che già più nol sono*, e un'altra avida di » esercitare quelli che *pria non avea*, e che ora ha acquistati ecc. » Ecco che dal *conoscere, volere* e *potere* è nato il dritto d'insurrezione tribunizia, e di sovvertire l'ordine dello Stato.

Se all'opposto colla *proporzionalità* dei poteri e degl' intenti, sacra rimanga ed inviolabile la legge del giusto e dell'onesto, si comprenderà che nè in Roma nascente fu giusta la oppressione, nè in Roma crescente fu giusto il tumultuare: si comprenderà che Roma nascente sarà stata più felice sotto patrizii meno duri e interessati, Roma crescente più tranquilla con tribuni meno inquieti ed arroganti.

Anche la idea di *felicità umana*, ridotta nel §. IV ad una *serie di bisogni soddisfatti*, prenderà sotto l'influenza della *onestà* un aspetto meno materiale epperò più retto e più costante, giacchè non dipenderà solo dagl' *intenti*, ma anche dalla loro onestà. A ben comprenderlo si noti che il solo bisogno *assoluto* dell'uomo secondo queste leggi dell'*onestà* è l'*ordine* e la *verità*, gli altri tutti sono *accessorii* che aggiungono eccitamenti momentanei, e soddisfatti che sieno, momentanei appagamenti; ma non possono costituirne la essenzial felicità [1920]. Dunque la essenzial felicità dell' umana società è una: l'ORDINE MORALE. Il rimanente è felicità accidentale, che può non esservi senza che l' uomo pur se ne avvegga. Ed ecco in tal guisa ridotta ad una *idea reale* la verità dal ch. A. adombrata, che potea a prima vista aver l'aria di paradosso, la verità, dico, della *uguaglianza di civiltà* in due società l'una rozza l'altra progredita e matura. L'essere felice nella idea dell'A. sarebbe una semplice *apprensione immaginaria*: il selvaggio *si crede* felice con *una pelle*, *una tana*, *un rozzo cibo* [§.

---

ventarmi dei risultati di un principio logicamente provato, e sentirci francamente (*Giorn. Statist.* fasc. 14, pag. 201, anno 1840).

IV], dunque è felice se può averli: l'europeo *crede* necessarii palazzi, livree, cocchi ecc. dunque se non gli avrà sarà infelice. Ognun vede che in tal sistema il più pazzo degli uomini ben potrebbe essere talora il più felice se si credesse essere ciò che essere vorrebbe, ma che veramente non è 1.

All'opposto, stabilita la idea di felicità nell' ORDINE l' uomo può ottenerla in ogni grado d' incivilimento purchè proporzioni gl' intenti e l' uso dei mezzi che egli ha alle leggi dell'ordine ossia alla *onestà*. E l' ordine essendo un bene universale, eterno, costante, si potrà a tutto rigore affermare che la società rozza quando è ordinata, è felice quanto una società la più colta, perchè possiede l'*essenzial* suo bene.

Dunque, concluderemo col ch. A., lo svolgimento possibile dei poteri esistenti diretto dalle leggi dell'ordine racchiude la idea normale del *perfetto civile*, purchè per altro l'*ordine* si riguardi in tutta la sua ampiezza, talchè assicuri non solo lo adempimento degl' intenti ma ancora la loro onestà.

Ma avvertasi che codesta *idea normale* se ci dà la *nozione essenziale* del *perfetto civile*, ancor però non arriva a svolgerla in tutta la sua *estensione*, la quale estensione dee pur contemplarsi dalla *statistica* se ella vuol mirare a quella perfezione che dovrebbe sforzarsi di conseguire. Nella teoria che abbiam dedotto dalla idea di *società*, e con cui abbiamo stabilito la base del *perfetto civile* nella perfezione di *unità* e di *efficacia*, ogni lettore attento potrà vedere un germe che qui brevemente svolgeremo per dar alla materia per quanto in una nota è possibile un' ampiezza adequata.

Se la perfezione della *unità* è un elemento di perfezione sociale [455] quanto più perfetta sarà l' *unità*, tanto sarà più perfetta la *società*. Or la *unità* tanto è più perfetta quanto più abbraccia ed unisce; onde il perfettissimo UNO, l' UNO infinito tutti abbraccia gli esseri a cui si comunica; e fra le *unità* create quelle riguardiamo come più perfette che in un semplice essere uniscono maggior numero di *forze*, di *facoltà*, di *elementi* ecc. Così una verità *universale* e *scientifica* si riguarda come più nobile di una verità *storica* e *particolare;* l' anima dell' uomo come più nobile di quella dei bruti ecc. Per questa ragione sarà tanto più perfetta la *unità* sociale quanto sarà più numerosa (in parità del rimanente) la società. In fatti quanto la società è più numerosa, tanto più vaste sono le imprese a cui può distendersi; epperò la società domestica suol riguardarsi come più perfetta della sol coniugale, la politica della domestica.

1 Tal sarebbe per esempio quel pazzo che si credea d'essere il sovrano.

Se dunque esiste un tipo perfettissimo di *estensione* sociale, egli è chiaro che la statistica ad ottenere con perfezione il proprio intento colà dovrà drizzar le sue mire e i suoi passi. Or egli è chiaro ugualmente che il *maximum* della naturale estensione nella società umana consiste nella associazione di *tutti* gli uomini. Questa è dunque nella *estensiva sua ampiezza* la compiuta idea del *perfetto civile*.

E notate che la tendenza della natura umana a questa perfezione di *estensione*, dimostrata da noi con principii *metafisici*, ei viene fisicamente confermata dalla osservazione *del fatto*. L'individuo tende a propagarsi *in famiglia*, la famiglia a esplicarsi *in città*, la città a riunirsi in *stati* 1. Gli Stati nascono angusti e si vanno a poco a poco dilatando e a misura che si dilatano sentono il bisogno di confederarsi, e di stabilire relazioni ognor più vaste. Così leggiamo esser cresciuti i popoli antidiluviani, così i Noachidi, così tutti quasi i popoli primitivi come diremo al c. 9.

Che se dal fatto umano volgerete lo sguardo alle vie tenute dalla Provvidenza divina nello svolgimento delle forme religiose; voi vedrete la religione verace, chiusa dapprima nelle pareti domestiche, uscirne per opera di Dio medesimo e divenir religione *nazionale* presso gli Ebrei divenuti nazione, dilatarsi colla loro dispersione fra le genti, e finalmente divenire per opera del Riparatore religione universale (*cattolica*). Del quale cattolicismo l'idea fondamentale ed il prototipo è, come osserva egregiamente il ch. Wiseman, un Dio umanato, il quale porta in sè quella forma di perfezione universale scevra da ogni singolarità che dovea cattivarsi come tipo universale le ammirazioni e gli affetti di tutti i figli di Adamo, benchè fra loro sì diversi nelle idee nazionali del bello, del grande, del vero, del giusto 2.

E in questa progressiva ampliazione avvertite che lo stato inferiore sempre riceve, anzi diciam meglio, implora dagli stati superiori una perfezione che egli conseguir non potrebbe abbandonato a sè stesso. L'individuo ha dalla famiglia il primo appoggio in ogni ordine di beni; la famiglia trova nella città un correttivo ai disordini che ella non potrebbe riparare nel proprio seno; la città trova nello *Stato*, lo Stato nelle *confederazioni*, nelle *alleanze* quelle forze che da sè

---

1 Il corso dell'incivilimento ci mostra tantosto le sue quattro grandi divisioni di *tesmofori*, di *maggiorenti*, di *città*, di *nazioni* (ROMAGN. *Origine e fattori della civ.* pag. 13, ed. Firenze.)

2 « Les évangelistes doivent avoir « copié le modèle vivant qu'ils représentent ... destiné à former en lui le « type de l'unité auquel se rallient « tous les fils d'Adam ecc. » WISEMAN *Disc. sur les rapports etc.* T. I, pag. 236 ecc.

non avrebbe 1. Tutte poi codeste società particolari dove trovano la lor perfezione se non nella onestà naturale elemento di universal società, ovvero, parlando dei tempi nostri, nella religione *cattolica* sola base *reale* della universale associazione?

Dunque la estensione dell' associazione ai termini più lontani, dee formar parte ancor essa delle contemplazioni del filosofo quando voglia con una saggia statistica accelerare i passi di una civiltà verace; e dopo averne stabilita l'*essenza* nella onestà degl' intenti e nella proporzione dei mezzi, ne darà compiuta idea collo stabilirne tale la *estensione* che tutte abbracci le nazioni del globo.

Questa conseguenza che spontaneamente derivasi dalla nostra teoria di social perfezione fondata sull' UNITÀ ed *efficacia* quanto dee rendere cara al cattolico quella società augusta di cui forma parte, e in cui egli ravvisa, anche naturalmente parlando, il sommo della perfezione! Vero è che a dì nostri, mille ottocento anni dopo che il Divino nostro Legislatore ne promulgò il disegno, ne intraprese la esecuzione e ne predisse il riuscimento 2, la sonnacchiosa filosofia dei miscredenti, svegliatasi repente, ci va millantando come sua invenzione la fraternità universale, e mentre detesta come grettezza di idee e proscrizione di fanatismo la *intolleranza cattolica;* si vanta di venire a perfezionare l'istituzione dell'Uomo-Dio 3 colla tolleranza filosofica. Ma in questo stesso ella mostra che non solo non fu capace di ideare questa perfettissima società universale, ma (ignoranza veramente umiliante per cotesta rigeneratrice e maestra dell'universo) ideata e promulgata dall'Uomo-Dio, *neppur sa ancora comprenderlo* e imitarla. Imperocchè se il primo elemento di sociale *unità* è la unità di intelligenza [302, 304], egli è evidente che la filosofia tollerante dell' indifferentismo è una distruzione totale, uno sterminio radicale della vera *unità* sociale. Cresca ella pur dunque a suo talento il commercio, moltiplichi i *vapori*, trapassi colle ferrate sue strade e monti e golfi ed istmi; ella riuscirà ad *avvicinare materialmente* gli uomini ma non ad *unirli* ad *associarli* MORALMENTE. Ogni moralità ha il principio in un giudizio dell' intelletto; dunque anche l' *unità morale* nella

---

1 Questo pensiero abbisogna di schiarimenti; che daremo in una nota aggiunta [CXXI] alla fine della 7 dissertazione applicando questa dottrina specialmente alla teoria del Kant nell'opera *La religione nei limiti della ragione*.

2 Opportunamente al nostro proposito osserva il MULLER T. 2, l. 18, pag. 156, che fino a questi tempi (secolo XV) poco carteggiarono fra loro politicamente gli Stati dell' Europa, perchè ognuno attendea agl' interessi del proprio paese. Ma .... allora incominciò a comprendersi la necessità di un equilibrio politico, che guarentisse la tranquillità ecc .... onde la diffusione del sapere umano pur vantaggiò.

3 « Docete omnes gentes — illi « praedicaverunt ubique — fiet unum « ovile. »

unità di giudizio. Or l' *unità di giudizio* della tolleranza filosofica consiste nel *non contraddir* veruno, cioè in un giudizio puramente *negativo*, che *nulla* afferma; sul *negativo*, sul *nulla* sarà dunque appoggiata la loro sociale *unità*: appoggio degnissimo in vero di una società che si separa dall' Essere, da Dio 1. Qual esito poi possa avere codesto spiritual edifizio fabbricato su qualche cosa di meno che il *punto di Archimede* essi sel vedranno; ma ricordinsi che una torre materiale fabbricata su terren sodo venne meno, appena mancò l' *unità di discorso*.

---

1 V. Damiron *Hist. de la philos.* pag. 91, e prima pag. 53 e 54, ma sopra tutto a pag. 18. Veggasi pure *Exposition de la doctrine de St. Simon* nelle prime sedute e specialmente al fine della quinta seduta pag. 170.

CAPO VII.

DELLA AUTORITÀ IN CONCRETO.

SOMMARIO

466. *Società concreta esige autorità consimile* — 467. *il fatto ci mostra dappertutto* una *autorità* — 468. *diversificata in mille guise* — 469. *Questa varietà suppone un principio variabile.* — 470. *Legge costante del fatto umano che riduce al concreto l' autorità* — 471. *si obbedisce più volentieri ai migliori.* — 472. *L' autorità tende a concentrarsi nella superiorità rispettiva al fine* — 473. *anche nelle società non ispontanee.* — 474. *Si risponde ad una difficoltà* — 475. *anche nelle società violente l' autorità risiede ove è la vera superiorità.* — 476. *Che è la superiorità di dritto* — 477. *legge generale dedotta dai principii finor piantati* — 478. *prova di senso comune* — 479. *prova dedotta dalla sua utilità. Il forte inclina a ben fare* — 480. *il debole più portato al male.* — 481. *Epilogo.* — 482. *Differenza di nostre teorie dal patto sociale* — 483. *in qual senso l' autorità possa dirsi nascere dalla società* — 484. *conciliazione di dottrine apparentemente contraddittorie* — 485. *L' autorità è concreta nella moltitudine, ma non creata da lei.* — 486. *Conclusione di questo capo e sua necessità.*

466. Se la natura stessa di società porta per essenzial conseguenza la coesistenza di un' autorità che la forma, egli è chiaro che società in concreto porta per conseguenza autorità in concreto. Il che è sì evidentemente necessario che neppur la società universale degli uomini può da noi considerarsi come esistente in concreto senza che veggasi alla sua testa il divino Legislator supremo il quale promulgando la sua legge le imprime unità di fine, di cognizione, di volontà, di movimento [LIX]. Però avendo considerato come spunti in concreto la società, dobbiamo, e sempre sulle orme dei fatti, cercare come esista in concreto l'autorità, chiamando insieme la ragione a confermare e generalizzare i fatti.

467. Il fatto è notissimo: ogni società che esiste, ha una unità o semplice o collettiva, ovvero come suol dirsi, una *persona* o fisica o morale, da cui tutta la moltitudine riceve la legge, vale a dire riceve unità nel giudicare, nel volere, nell'oprare. Questo principio di unità è talmente necessario, e la sua necessità talmente evidente, che non dico i saggi, i prudenti, ma teste le più leggere, le più sbadate, pur negli affari più insignificanti, anzi anche nei divertimenti socievoli riconoscono un' autorità determinata senza pur forse avvedersene. Non vi è lite senza avvocato che la regoli, non operai senza fattore, non musica senza chi batta il tempo, non ballo senza chi ordini le figure, non giuoco ove non sia assegnata la persona *a cui tocca* o giocare il pallino, o far le carte ecc. Un fatto si universale è dunque essenziale alla società.

468. Ma in questo fatto universale quanta varietà di accidenti! Qui governa uno, là dieci, là cento, là mille; qui per mesi, là per giorni, là per anni, là a vita; qui con pieni poteri, là con poche condizioni, altrove con mille soggezioni ... Vi è dunque nel fatto dell' autorità concreta un elemento che non dipende immediatamente dal solo costante uniforme universal principio che sogliam dire *natura*, impulso *essenziale* di ogni essere verso il termine a cui dal Creatore fu destinato. Altrimenti una medesima forma avrebbe per ogni dove l' autorità.

469. Questo principio variabile fu il solo elemento che traesse a sè il grosso sguardo dell' empirismo; e in un secolo che di analisi parlava molto e sapea poco, in un secolo che credea filosofar sognando, si giudicò aver dato ragione del fenomeno raccontando il romanzo del patto sociale. Ma oggidì gli occhi ancor più ciechi si sono aperti, e il sogno del Ginevrino con qualche avanzo di storica riputazione è sbandito dalla filosofia a spaziare per le regioni poetiche una coi vortici cartesiani, colla metempsicosi e con altret-

tali filosofici vaneggiamenti [a]. Io sottoscrivo di buon grado a codesta sentenza; piacemi per altro osservare per un principio di equità che il riconoscere qualche fatto umano nella genesi concreta dell' autorità non fu erroneo se non in quanto fu esclusivo. Ma se si permetta la necessità dell' autorità sociale in astratto, il combinarla poi col fatto umano è l' unica via per ottenere del fenomeno sociale una spiegazione completa.

470. Ma qual legge siegue il fatto umano nel ridurre al concreto l' autorità sociale? Incominciam la osservazione dalla società libera ove possiamo interrogar l' oracolo dell' intimo senso: voi dunque chiunque vi siate, che vi associate spontaneamente in un negozio, in una scuola, in un esercito, ditemi: da chi bramate voi che sien diretti gli affari di commercio, dal più abile o dal più incapace? da chi l' insegnamento, dal più dotto o dal più ignorante? da chi le guerre, i combattimenti, dal più valente capitano o dal più inetto? La risposta è chiara: cercherete il più valente.

471. E non è men chiaro il motivo. A qual fine cercate voi una autorità? Affinchè abbracci nella sua unità i liberi individui, e ne contenga [339] nella direzione sociale le forze. Ora a stringere a sè tanti individui, ad infrenar tante forze, a volgerle rettamente è necessaria una superiorità di valore; dunque volendo un' autorità voi la volete valente. Vero è che la forza dell' autorità consiste precipuamente nel diritto, giacchè ella dee *obbligare* le libere e intelligenti volontà. Ma poichè ella obbliga e voi obbedite *per ottener* un intento, egli è evidente che l'autorità la bramate capace di condurvi al conseguimento. Or una autorità senza real superiorità è meno atta a condurvici; voi dovete dunque naturalmente bramare

---

a V. ciò che fra poco ne diremo al C. 10; ivi si vedrà che pensino in tal romanzo il Romagnosi, il Damiron ecc.

che l' autorità risieda in chi è superiore realmente di fatto. Legge provvidissima del supremo Fattore che mentre fornisce maggior capacità a chi è chiamato per natura al comando, inclina insieme il men capace soavemente all' obbedienza. *Hoc natura tulerit non solum ut summi virtute et animo praeessent imbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis velint* [a]. Può vedersi anche in tal proposito il Romagnosi (Ist. di Civ. fil. l. VI, C. 4, §. 7.)

472. Ma qual superiorità ricercherete voi nella autorità? la fisica, la intellettuale, la morale, la civile? ecc. Spieghiamoci più chiaro: se volete un direttore di un ballo sceglierete voi un valoroso capitano? se un capo di negozio sceglierete un bravo pittore? Egli è chiaro che la superiorità debbe essere relativa al fine sociale particolare: in un' accademia dovrà primeggiar il più dotto, in una famiglia il più saggio e ricco, in un ballo il maestro di danza, in una musica il maestro di cappella, in una società mercantile il più ricco e industre, e così via via. Onde, legge generale comprovata dal fatto [b] l' autorità sociale, sebbene in astratto è un componente della società, epperò è estesa a tutta la società che ella unisce, pure nel concreto ella va *naturalmente* a posare in quegli individui che sono organi per l' intento suo più adatti; in quella guisa che la forza vitale, benchè stesa a tutto il corpo vivente, pure esercita ciascuna delle sue funzioni in quell'organo che a ciascuna è rispettivamente più adatto [c].

---

[a] Cic. de Rep. l. 1, §. XXX, pag. 44.

[b] Veggalo chi vuole spiegato diffusamente dal ch. C. de Haller *Restaurazione della scienza politica* l. 1, c. 13 e altrove.

[c] Laonde ragionevolmente fin da tempi antichissimi il codice Manu §. 115 dice: « La preminenza è regolata dal sapere fra i Bramini, dal valore fra' Ketriah, dalle ricchezze in grani ed altri merci fra' Vasia, dalle anzianità fra' Ludria. » (Cantu' *Docum. Legislaz.* pag. 568).

473. Dal che, come voi ben vedete, risulta che la *legge* osservata nelle società *libere* dovrà essere propria ugualmente, anzi a più forte ragione, delle società *necessarie*, quando esse sieno fondate per man di natura; giacchè la natura non pretende ella nella istituzione dell' autorità quei fini istessi che voi? Dunque come voi ella dee imporre al più debole il dovere di obbedir al più valente, come nè impose la necessità. Se non che il suddito dee sempre sentire all' obbedienza una cotale ripugnanza di amor privato, cui l'Ordinatore dell' universo non va soggetto; egli dunque ancor più fermamente che voi, vuole collocata l' autorità nel più valente.

474. Io ben m'avveggo presentarsi qui di subito una obbiezione di molta apparenza. — Come mai, mi si dirà, potete voi asserire la superiorità reale esser naturalmente la sede dell' autorità? e chi non vede molti figli esser di merito superiore al padre da cui deggion dipendere, molte mogli ai mariti, molti soldati ai capitani? ecc. — La base di questa difficoltà consiste nel prendere per obbietto della legge naturale l' individuo, mentre ella contempla la specie; — Molti figli, dite, sono superiori ai loro padri; — ma, di grazia, sono eglino superiori *perchè son figli?* Mai no: il figlio ha naturalmente minor prudenza, minor esperienza, minor ricchezza ecc.; dunque il figlio dee ricevere dal padre direzione e legge ecc. — Ma i figli A B C ecc. sono superiori in prudenza, in esperienza ecc.

« Bene agendi gratis ponendum est esse civilem societatem. Quapropter qui « plus conferunt ad huiusmodi societatem, his plus iuris competit in civitate « quam his qui libertate se genere pares sunt vel maiores, sed civili virtute « impares » (Arist. *Polit* 3, c. 6, in fine Ed. Giunti Venezia 1562).

« Ainsi le voulait le cours *naturel* des choses, le clergé seul était moralement « fort ecc.) Lorsque les choses suivent leurs lois naturelles, le pouvoir va aux « plus capables, à ceux qui méneront la société à son but. S'agit il-d'une expe- « dition de guerre? ce sont les plus braves qui ecc. (Guizot *Civ. Fr. leç.* 5 45.)

ai loro padri; dunque secondo la legge stabilita dovrebbero comandare. — No: la legge naturale non si deduce nè in morale nè in fisica da qualche accidental combinazione, ma dallo stato normale. Si trovano degli storpii cui servono al lavoro i piedi in vece delle mani, degli zoppi cui le mani aiutano a camminare in vece dei piedi; direm noi però che natura non abbia fatto all' uomo

> . . . . . due gambe e doi
> Piedi per camminare, e un par di mani
> Per farsi da sè stesso i fatti suoi? *(Caporali)*

Niuno sosterrà, cred' io, sì strano paradosso. No: le mani son destinate a lavorare, i piedi a camminare. Or così, dico io, che il Creatore ha fatto *il* figlio inferiore per obbedire, *il* padre superiore per comandare, checchè avvenir possa nei casi particolari di *un* padre inferiore, di *un* figlio superiore.

475. Le società violente potranno sembrar un' eccezione alla regola fondamentale, giacchè il più forte non ha sempre l' *autorità* ossia *superiorità di dritto* benchè abbia il *potere* ossia la superiorità di fatto. Ma se ben si mira questa anomalia è di pura apparenza. In fatti, ditemi: a qual fine è stabilita l' autorità? A guidare le menti e le volontà al fine sociale [302].

476. Or qual è la forza motrice della mente e della volontà? non è il *vero* e il *giusto*? La prima superiorità sociale consiste dunque nella giustizia, nel dritto. Dunque un oppressore ingiusto, benchè superiore in forza materiale, non può dirsi assolutamente *superiore* agli oppressi; egli è superiore nell'ordine fisico, ma questi son superiori nell'ordine spirituale. Dunque assolutamente parlando l'oppressore tanto è inferiore all'oppresso quanto il corpo allo spirito. E generalmente parlando dove è il dritto ivi è la forza morale, epperò la maggiore superiorità; dunque quando si dice che l' autorità

tende naturalmente a concentrarsi ove è qualche altra specie di superiorità, s' intende parlare di quelle società ove ella non ha ancor sede accertata, ove niuno è ancora entrato in possesso dell'autorità, che chiamammo *superiorità di dritto*.

477. Concludiamo pur dunque che quando da uno stato anteriore qualunque [444 seg.] formasi o libera o necessaria una qualche società particolare, la legge costante di natura ne colloca la superiorità di dritto (autorità) colà ove ella trova superiorità di fatto la più omogenea alla indole ossia al fine particolare di tal società.

478. Quanto profondamente sia radicata codesta legge nel cuor dell'uomo si rileva non solo dal fatto [467] ma ancora da quell'intimo senso di giustizia che chiama agl' impieghi i più degni; da quella dispettosa indignazione con cui detestasi la promozione degl'indegni; da quel costume si universale di proporre a concorso gli impieghi, o di eleggere a suffragii gl' impiegati.

479. Quanto poi ella sia soave e provvida è cosa evidente, poichè ella colloca il dritto di comando 1.° in chi non ha verun bisogno di far il male, ed è perciò libero dalla maggiore delle tentazioni: 2.° in chi ha la forza di far il bene, essendo agli altri superiore in quello appunto che nell' associarsi essi intendono; 3.° in chi è naturalmente portato a far il bene, giacchè, se la esaminiamo senza pregiudizii, vedrem la superiorità sempre *per sè* propensa a beneficare; il dotto ama comunicare i proprii pensieri insegnando, il ricco le proprie ricchezze sfoggiando, il potente la propria potenza ai suoi impiegati, il nobile la propria nobiltà ai figli; e se la limitazione di questi beni fa l'uom talora contro il naturale istinto avaro dei suoi tesori, la voce pubblica e l' interno rimorso glie ne fanno rimprovero, e mostrano così qual è il vero impulso della natura ragionevole. Un ricco avaro, un potente oppressore, un nobile che ingiuria ecc. sono mostri che si detestano. Chi sono, dice pur bene il ch. C. di Haller, chi sono quei *mozz' orecchi* del foro che smun-

gono i loro clienti e li tradiscono? sono forse gli avvocati più capaci e più rinomati? Chi sono i medici che prolungano coi rimedii le malattie per lucrarvi? sono forse i medici più valenti? Chi sono i sovrani che tiranneggiano? non sono forse i più timidi e sospettosi? Sempre, se ben si mira, la debolezza invita e stimola al delitto: ruba il povero persuaso dalla fame, morde il letterato invidioso perchè inferiore di merito, tradisce il giocatore coll' inganno quando non sa vincere col valore [a].

480. La indole della *superiorità* è dunque essenzialmente benefica come quella dell' *autorità;* e se la umana malizia abusa di entrambe, non è però men giusta e saggia e soave la legge stabilita dal Creatore che là corra naturalmente il dritto ove sta la superiorità di fatto. Guai a noi, se stanco un bel giorno degli schiamazzi dei declamatori egli accordasse alle loro domande che l' autorità cangiasse indole e si collocasse da sè stessa in mano dei più deboli e meschini: conosceremmo allora la saviezza di questa legge quando i nostri mali sarebbero non più una violazione della natura, ma un suo istinto, che al germe inesausto della corruzione natia aggiugnerebbe per istrazio della società l' insaziabile avidità del *bisogno*, il livor dell' *invidia*, la tirannia della *debolezza* [b].

481. Concludiamo. L' autorità è il principio di unità da cui la società ha l'essere; se la società ha un esser concreto dee dunque essere concreta e visibile l' autorità; autorità astratta a governo di società concreta sarebbe così assurda come se dicessimo che un tal uomo determinato è animato *dall'* anima umana in astratto. La natural sua sede quando essa si riduce al concreto è nelle regioni più sublimi, ove ella va naturalmente a collocarsi, e d' onde ella

---

a T. 1. c. 12.
b Testimonio il terrorismo di Francia.

comparte più agevolmente i suoi benefizii, come vi riceve più spontanei e volontarii i nostri omaggi. Ecco il fatto da noi analizzato: *il fatto*, io dico, giacchè non ho preteso dimostrare che chi è più forte ha *perciò* l' autorità di dritto; soltanto ho indicato ciò che suole e dee accadere, ciò che veggiam accadere ogni dì sotto degli occhi nostri. D'onde nasca il dritto potrem vederlo allora soltanto, che andrem considerando in particolare il progressivo incremento sociale. Giovi intanto quest' avvertenza a premunire il lettore contro il sistema vantato oggidì da molti autori del *regno del merito*: sotto la qual formola si vorrebbe promuovere un generale sovvertimento della società. Che l' autorità per natura debba essere maneggiata da chi è più capace, ella è dottrina evidente: ma che questa capacità possa servire agli uomini per ravvisare la persona in cui s'incarna il diritto, questo è tutt'altro che evidente, o piuttosto è evidentemente falsissimo, nulla essendovi di sì difficile a conoscersi come l' abilità del governante. Laonde quando il Guizot asserisce che il germe d'autorità riposto nella natura umana si svolge a proporzione della capacità, deve intendersi piuttosto come pronunziato oratorio che come proposizione rigorosamente filosofica *a*.

482. Intanto dal fin qui detto potrà comprendersi come la nostra dottrina differisca dalle dottrine del contratto sociale, ammettendo per altro la influenza dell' uomo nella società. Il vizio essenziale di quel romanzo filosofico consiste nel tutto limitarsi al concreto — Gli uomini, dice, non debbono obbedire se non perchè si sono volontariamente assoggettati. — Noi diciamo gli uomini hanno spesse volte in loro potere di scegliere queste o quelle relazioni sociali;

---

a « Le droit continue de résider virtuellement *dans la nature humaine* mais « il n'existe qu'en germe . . . en attendant que la capacité se développe pour « se développer avec elle » (*Civ. fr.* leç. 3, pag. 150).

ma spesse volte ancora il fatto non dipende dalla loro elezione. Sia poi questa loro elezione *necessaria* o *libera*, la cagione del dover obbedire non è la lor volontà: essi debbono obbedire se vivono in una qualche particolar società perchè la natura di *società* consiste in ciò che uno ordini e gli altri eseguiscano. La lor volontà non ha qui altra funzione che di scegliere in certi casi il vivere anzi in questa che in quella particolar società.

483. Ma non intendiam però che l' *autorità* non abbia dalle società dipendenza veruna. Spieghiamoci: questa voce *dipendenza* può significare la relazione di *mosso a motore*, e quella di *causato a causa*. Lungi da noi il dire che l'Autorità debba esser mossa dalla società; sarebbe ciò un distruggere ogni principio di unità sociale. Ma se taluno mi domanda: perchè esiste una autorità? rispondo: affinchè dia unità alla società. La società contiene dunque la causa *finale* dell' autorità; e chi dice che l'autorità è per la società dice una proposizione tanto vera, quanto è vero che l' *anima è per l'uomo*, non *l'uomo per l'anima*, e che la parte è pel tutto non il tutto per la parte [a].

484. Questa osservazione fa comprendere come possano conciliarsi due sentenze all' apparenza opposte insegnate altre volte da

---

[a] Ma non si vuol confondere queste due proposizioni — *l'autorità dipende dalla società, è per la società ; l' autorità dipende dai sudditi, è pel suddito ;* società è *un tutto* composto di autorità e di sudditi ; onde il dire che l' autorità *è per la società* val quanto dire che la parte è pel tutto, è ordinata a formare il tutto; il dire che l' autorità *è pei sudditi* val quanto dire che l' anima è pel corpo, è ordinata al corpo. Similmente l'altra proposizione — *l' autorità* DIPENDE *dalla società* — è simile a questa — *l'anima dipende dall' uomo:* — espressione poco sensata ma non del tutto falsa. All'opposto — *l'autorità dipende dalla moltitudine* — val quanto dire — *l' anima dipende dal corpo:* — proposizione non ammissibile neppure dai materialisti, giacchè essi ben potranno dir l'anima corporea, ma non potranno negare che questa governa il rimanente del corpo [LX].

valenti autori [a] che l'*autorità vien da Dio*, e che *viene dalla moltitudine: Dio* ne è il principio, la *moltitudine* ne è l'obbietto, *unirla* ne è il fine. Se non esistesse moltitudine, o se non dovesse riunirsi non occorrerebbe *autorità*. La moltitudine è dunque la causa per cui ci vuole un' autorità [b]. Di più, la considerazione della società in astratto ci dimostrò che in qualsivoglia legittima unione d'uomini esiste autorità a conseguir il loro fine e vi esiste *essenzialmente*, *necessariamente*, sì che, come osserva il ch. Gerdil, neppure potrebbero distruggerla gli associati con qualsivoglia lor patto; giacchè niun patto umano può distruggere la essenza delle cose.

485. Dunque non solo l'autorità è *per* unire *la moltitudine*, ma originariamente ha la sua cagione nella moltitudine, e nasce in lei coll'associarsi che fanno i suoi membri, giacchè se non fossero uniti non occorrerebbe autorità che li reggesse. Ma può egli dirsi però esser la moltitudine quella che crea l' autorità? che l' autorità è la volontà comune? Mai no. Due persone stavano lontane e neppur

---

a « Potestas civilis immediate collata a Deo hominum perfectae communitati « per naturalem consecutionem ex vi primae creationis (SUAREZ lib. 3 Defens. « contra Reg. Angl. c. 2, n. 5). Potestas politici principis a Deo dimanat, quia « principatus est de iure naturae et ius naturae est a Deo. » (Defens. contra llegem Angliae. l. 3, c. 1, n. 6, c. 7).

b Questa verità guidava il Confucio in quella sua politica, la quale, al dir del Pauthier è essenzialmente democratica, ma in tutt'altro senso da quel dei moderni: « rien ne s'éloigne peut-être de la conception moderne d'un gouver- « nement démocratique. . . . Chez le philosophe chinois (le politique) c'est-la « réalisation des lois morales et politiques, qui peuvent constituer la société, « et assurer la félicité publique, lois conçues et einsegnées par un petit nombre « au *profit de tous*. . . . Tandis que dans la conception moderne la connaissan- « ce des lois est supposée dans chaque individu, de sorte que celui qui n'a pas « mêmes les lumières necessaires pour distinguer le juste de l' injuste ce est « appelé, surtout si la fortune le lui permet à donner des lois à celui . . . dont « la mission doit être l'enseignement de cette même société » (*Livres sacrés d'Orient*. Paris 1842, *Introd*. pag. XII, col 12).

sapeano l' una dell' altra; non esistea fra loro attual relazione, epperò non dovere alcuno attuale. Ecco che si avvicinano e si incontrano: appena incontratesi sono obbligate perchè uomini ad amarsi, a soccorrersi, a vivere secondo le leggi della umanità. Direm noi che esse han create codeste leggi? fu lor volontà il muoversi dalla lor solitudine, ma incontratesi trovano la legge di umanità formata per man di natura. Or legge di natura è anco l' autorità sociale; dunque essa non dipende dalla volontà degli associati, sebben dalla loro unione ne consiegue l' attuarsi dell' autorità.

486. Sembrerà forse che ci siamo trattenuti soverchiamente nel dedurre e dichiarar queste conseguenze; ma ci parve importante il mostrare d'onde sia nato l'equivoco di chi sostenne il patto sociale e ciò che ha di vero la loro sentenza; perocchè chi è ingannato dai lor sofismi molto più agevolmente si spoglierà dei suoi errori che sono conseguenze, quando si avvegga che essi non sono rettamente dedotti dai suoi stessi principii; la cui forza innegabile forma tutto l' incantesimo del sofisma. Sì, l' autorità è *nella* moltitudine, giacchè ove non è moltitudine non è autorità; è *per la* moltitudine giacchè è principio di sua unità; ma non è *dalla* moltitudine giacchè essa non può nè crearla nè abolirla; non è *della* moltitudine giacchè essa non governa ma è governata [LXI]. Ben potrà talor *conferirla;* ma questo stesso non perchè ella è *moltitudine*, ma perchè ella può acquistar dei dritti in forza de' fatti precedenti come vedremo appresso [capo 9] più chiaramente.

NOTE

AL CAPO VII.

LIX. *L' unità degli uomini ristorato.*

La società di tutti gli uomini non può avere *per sè* un essere concreto, essendo impossibile moralmente la cospirazione effettiva di tutti gli uomini, corrotti come sono, al vero obbietto di lor felicità. Per altro siccome l' intento primitivo del Creatore fu di ottener *realmente* in tutta sua pienezza questa associazione del genere umano 1 il ristoratore dell' ordine dall' uom violato, volle per quanto era da Lui ripristinare anche in questo punto i divini disegni, epperò formar una società universale che avesse una concreta esistenza visibile. E in qual modo prese ad eseguirne il lavoro? Collo stabilire un' autorità concreta e visibile da cui partisse come da centro la universale unità; e col renderla *infallibile* venne ad accordarle il dritto di collegar gl' intelletti, col renderla *santa*, di collegar le volontà. Così egli suppliva e all' oscuramento della ragione e alla corruzione della volontà che rendono nello stato presente della natura impossibile fuor della Chiesa la società universale; e formava in terra la più *compiuta* non meno che la più perfetta di tutte le società: perfetta per le forme di sua legislazione, compiuta per l'ampiezza di sua estensione 2.

---

1 « Vult homines salvos fieri, et ad « agnitionem veritatis venire. »

2 Degnissimo di esser letto in tal proposito è un articolo degli *Annali di scienze religiose* di Roma, estratto dalla rivista di Edimburgo, scritto da un protestante t. XI, pagina 446. « Non ci è, non ci fu mai su questa terra opera di umana politica cotanto meritevole di esame quanto la Chiesa cattolica Romana. L' istoria di questa Chiesa congiunge insieme le due grandi epoche dell' umano incivilimento. Niuna altra istituzione esiste tuttora in piedi,

All'opposto quegli eretici che tolsero alla Chiesa la sua autorità visibile e concreta poteano anzi doveano per necessaria conseguenza negarle ogni esistenza visibile e concreta; e ridurla ad occultarsi nelle tenebre dei divini decreti e della impenetrabile predestinazione. E così appunto operarono i protestanti e riuscirono meravigliosamente nell' intento : spicciolatisi , sgrauellatisi in una infinità di sette , essi mostrarono col fatto la necessità di *una* autorità ovunque debbe essere *una* società. (V. *La Storia delle variazioni di* Monsig. Bossuet.)

LX. *Se l'anima dipenda dall' uomo.*

Dissi *poco sensata* e non *del tutto* falsa qoesta formola — l' anima dipende dall'uomo; — perchè veramente non potrebbe usarsi senza qualche stranezza e fallacia L'uomo è il soggetto operante, di cui l'anima forma una parte, dunque non può dirsi che l' anima nello operare sia indipendente dall' uomo, giacchè se l' uomo non opera neppur opera l' anima. Ma siccome l' uomo non opera se non colle forze dell' anima , le quali ben possono almeno in parte esercitarsi anche quando, disciolta dal corpo, ella ha perduta la integrità dell'essere *umano;* così dire che l' *anima dipende dall' uomo* , include un principio di falsità che rende questa proposizione almeno equivoca e fallace.

A questa o fallacia o stranezza viene a ridursi nella teoria sociale, se ben si mira, quella opinione di alcuni teologi i quali sostengono la superiorità del concilio sul Pontefice : se l' autorità pontificia è il principio di unità che dà ad una

---

la quale possa ricondurre indietro i nostri pensieri a quei tempi quando il fumo dei sagrifizi s'innalzava dal Pantheon , e quando i leopardi e le tigri saltellavano entro l' anfiteatro flavio. Le più boriose stirpi di regi non son che di ieri, se si paragonino alla linea dei sommi Pontefici. Noi rintracciam questa linea in una serie non interrotta dal Papa che coronò Napoleone nel secolo XIX a quello che coronò Pipino nell'VIII secolo, e ben più oltre dell'epoca di Pipino si estende l'augusta dinastia , finattantochè si perde nei crepuscoli della favola (è un miscredente che scrive). La repubblica di Venezia tiene in fatto di antichità il secondo posto. Ma la repubblica di Venezia ci comparisce moderna , in paragone del pontificato ; e la repubblica di Venezia è già sparita , ed i Pontefici rimangono. La sede pontificia rimane tuttora , non già in istato di decadimento; non già come un semplice monumento di antichità, ma piena di vita e di giovanil vigore. La Chiesa cattolica invia tuttora ai più rimoti confini del mondo intero i suoi missionarii, non meno zelanti di quell'Agostino , che disbarcò in Kent (contea d' Inghilterra) coi suoi compagni, e tuttora affronta i potentati ostili con quel medesimo coraggio col quale essa affrontò Attila.

« Il numero dei suoi figli è maggiore di quello che si avesse in qualsivoglia altra epoca. Le sue conquiste nel nuovo mondo l'hanno più che compensata delle perdite già sostenute nel vecchio : la sua spirituale dominazione si estende sopra le vaste contrade che ecc. »

unione di Prelati l'*essere* di concilio, egli è chiaro che *concilio superiore* al *Papa* vale altrettanto che *uomo superiore all' anima* 1.

LXI. *Armonia delle dottrine filosofiche.*

Fate qui meco una osservazione che gioverà ad ampliare e rendere più universali le dottrine colle quali abbiam reso ragione dell' esser sociale. Il Cousin ha notato 2 con gran verità che la metafisica contenendo i principii di tutto lo scibile umano, tende perpetuamente a trasfondere in ogni ramo di scienze quelle teorie da cui ella trae il proprio alimento : onde sempre vedrete trasparire una certa segreta armonia fra le scienze ancor più disparate quando vengono coltivate in una medesima scuola.

Così, paragonate il dritto sociale del secolo XVIII., colla sua fisiologia ; vedrete che il suo materialismo 3 fisiologico non era (mi si permetta l'espressione), non era che *il patto sociale* trasportato dalla persona morale alla persona fisica. Infatti su che si fonda quella teoria sociale? sul dogma che tutta l'*autorità* ossia il principio di unità e di operazione sociale è un effetto o una somma delle volontà e forze individuali. E la teoria del materialismo fisiologico? sul dogma che tutta la unità ed operazione dell' animale è un effetto o una somma delle forze chimiche e meccaniche. Dal che ne siegue che la organizzazione è *causa* della vita , come il patto organizzatore della società è *causa* dell' autorità 4.

Come fa il politico per unire gl' individui ? Considera nell' *amor proprio* o nell' *interesse ben calcolato* 5 una forza che è insieme e attrazione e repulsione:

---

1 V. Maistre *Du Pape* t. I, c. 12, pag. 120 , e Puffendorf (de habitu relig. christianae ad vitam civilem §. 38) citato dal medesimo a pag. 76.

2 Cousin *introd.* lec. XII.

3 Non intendo già dire che tutti gli autori seguissero tal dottrina , anzi hò protestato in contrario : parlo dello spirito generale della scuola sensistica di quella epoca.

4 « On peut ramener à deux les « principales opinions sur la force qui « se déploie dans l'univers: la premiè- « re la conçoit comme un effet de la « matière, la seconde comme un prin- « cipe à part qui s'associe aux élémens « matériels; ... d'une part on explique « la force par la matière , *la vie par* « *l' organisme :* de l'autre le mouve- « ment de la matière par la force , le « jeu de l' organisme par la vie » (Damiron *Hist.* pag 248.

5 Veggiamo l'amor delle ricchezze ecc. stendersi indefinitamente in ogni monade individuale. . . e rattemprarsi il conato di ognuna in forza di questi medesimi tentativi. Romagn. Ved. fondam. pag. 702, e nelle istit. di civ. filos. t. I, pag. 528 e segg. Riducendo a formola la vita degli Stati la ripone nell' urto perpetuo degli amor proprii, come la vita umana è pei fisiologi materialisti l'urto delle forze fisiche. E dopo aver detto che in fisiologia non si conosce il principio vitale dell' uomo [pag. 507] soggiunge poscia non darsi in politica principio ideale e razionale di giustizia fuori dei sensi e dell' individuo [pag. 539].

« Dès qu' on êut placé *les sens* sûr « le thrône de la métaphysique, l'ana- « logie conduisit l' *intérêt* sur celui de « la morale » (Villers dottr. di Kant pag. 159).

il bisogno unisce gli uomini, la limitazione dei mezzi di soddisfarli li disunisce: l'equilibrio di queste due forze costituisce l'unità e l'antagonismo sociale. E come fa il fisiologo organista per coogiungere fra loro le molecole elementari? considera in esse due forze l'una di attrazione l'altra di repulsione: il loro equilibrio costituisce il corpo e la vita.

Ma questa materia come può ella aver unità nell'operare non essendo mossa da una unità di forza? si crea un'unità materiale congiungendo in un punto del cerebro i nervi operatori della cognizione e intellettuale e morale; e traendone poi il moto spontaneo e volontario. In questo stesso modo si dà alla società una unità di operazione congiungendo in un' assemblea i deputati della moltitudine che formano la legge, e comunicano il movimento a tutto il corpo sociale. Onde la legge non è che il giudizio ossia il pensiero della moltitudine come il pensiero non è che la sensazione delle molecole concentrata e trasformata.

Questi cenni possono bastare a mostrare l' analogia delle dottrine nelle due scienze disparatissime. Facciamo il confronto medesimo nelle dottrine opposte, e si vedrà come la nostra teoria morale armonizza con quelle teorie che si appoggiano alla dottrina media 1 nelle scienze fisiologiche.

Infatti che ci dice la fisiologia animistica? Che in ogni animale, in ogni pianta è forza ravvisare un certo principio ipermeccanico che ne abbraccia la materia, trasfonde in lei un essere unico, ne forma l'organismo e lo ordina ad un unico scopo: e lungi dall'essere un risultamento delle forze chimiche e fisiche è anzi un reagente opposto dalla natura alle loro azioni distruttive 2.

E che dice la nostra teoria sociale? Che in ogni società è mestieri ravvisare anteriore a lei un principio sociale universale [325] che unisce moralmente gli uomini appena s'incontrano, trasfonde in ogni associazione un'autorità [424], ne determina le forme [462] e le ordina ad un unico fine [455]; e che quest' autorità lungi dall'essere un risultamento di tutte le volontà associate è anzi un reagente opposto dalla natura alla libertà dei particolari omor proprii sovvertitrice della società [426].

---

1 V. la nostra introduz. t. 1, pag. 9, ed anche la nota 9 verso il fine pag. 139.

2 « La matière organique est le « produit d'une force qui n'agit pas d' « après les lois de la physique... Sou« vent tout-à-fait contraire aux affinités « chimiques » (Brandis ap. Sprengel hist. des scienc. médic. t. 6, pag. 301, v. anche pag. 312). « L'acte conserva« teur qui s' oppose à la corruption ... « est celui qui constitue essentielle« ment la vie » (Stahl ap. Dumas Physiol. t. 1, pag. 128).

Le molecole del cadavere erano impegnate in combinazioni contrarie alle forze chimiche, mantenute dalla sola attività vitale: la putrefazione è il ritorno alle leggi generali chimiche e meccaniche (Adelon, Fisiologia t. 1, pag. 36 e 44).

Legittima è duoque ogni organizzazioòe sociale che spuoti dalle leggi di oatural giustizia; nè perchè uo governo sia naturale è necessario che sia assolutamente monarchico o sssolutameute repubblicano [525], rappresentativo o senza rappresentanza: basta solo che sia legittimo [552]. In quella guisa appunto che non v'ha alcuna oecessità per aver idea degli esseri viventi di concentrarne tutte le operazioni in un punto materiale, beu potendo la natura concentrarle negli uni, dividerle negli altri; giscchè l' unità dell' essere dipende oon da nnità materisle ma da un principio di forza uno *per sè,* qualunque sia la complicazione dell'organismo con cui naturalmente egli opera 1.

La oostra teoria sociale è dunque essenzialmente connessa colle dottrioe spirituali, come la dottrina opposta colle materisli; sebbene, come ognuno conosce, possano dalla debolezza della umana ragione sconnettersi fra di loro e mozzarsi.

1 Vedi Bérard Doctrine des rapports etc.

CAPO VIII.

GRADI DELL' AUTORITÀ; SOVRANITÀ.

SOMMARIO

487. Fatto da analizzarsi e spiegarsi — 488. opiniane dei partiti estremi — 489. loro conciliazione — 490. La indipendenza individuale non è sovranità — 491. una famiglia indipendente non è una sovranità — 492. unità della famiglia. — 493. Divario fra servo e suddito, fra padrone e superiore. — 494. La superiorità di dritto nasce dal dover di umanità — 495. congiunta colla naturale superiorità di fatto — 496. Distinzione dei gradi di autorità risultanti dal detto finora. — 497. La sovranità e superiorità indipendente — 498. gradi varii di sovranità — 499. osservazione sopra la teoria di Haller — 500. il sovrano è luogotenente di Dio. — 501. Che cosa sia lo Statò — 502. qual indipendenza lo costituisca. — 503. Definizione dello Stato *e del* Sovrana : *la sovranità è dono del cielo.*

487. Le osservazioni da noi premesse intorno al fatto sociale ci hanno condotti a stabilir le idee si di società si di autorità e nel loro astratto e nel loro concreto; ma ancor non ci spiegano una idea che è nella mente di tutti, e di cui ben pochi forse rendono piena ragione a sè medesimi. Molte sono in ogni società le autorità: in una famiglia, per esempio, il guattero obbedisce al cuoco, il cuoco al mastro di casa, questi all'agente, l'agente ai figli, i figli alla moglie, la moglie al marito. In una società pubblica quante dipendenze subordinate! chi può annoverarle? incominciando dal mozzo, dall'usciere, dal caporale e risalendo a gradi a gradi fino al sovrano, tutti hanno qualche autorità. Or qual divario passa fra le autorità inferiori e la suprema? chi è che può portare il titolo di *sovrano*? basta egli a prenderne il titolo l'esser capo di una società

qualunque, o di una società pubblica? è egli necessario esservi indipendente? e qual indipendenza vi si ricerca?

488. Queste e altre simili interrogazioni dee fare a sè stesso chiunque vuol comprendere appieno ciò che egli dice quando nomina *sovranità* , e la lor soluzione ricerca del pari e sodezza di principii e delicatezza di analisi. I pubblicisti si sono divisi, come accade, in opinioni estreme. Il ch. C. di Haller, nauseato delle dottrine erronee che distrussero nel principe l' *uomo* per non mirarvi se non l' *autorità*, abbracciò nella sua restaurazione della scienza politica un sistema del tutto opposto, e stabilì [a] che nel principe *il governare è un accessorio, una deduzione de' dritti particolari;* e che il principe non è altro che un signore indipendente. Venne poscia tessendo la descrizione di tutti i dritti sovrani , mostrandoli non altro che dritti privati estesi a proporzioni più ampie, e congiunti colla indipendenza. Confuta poi le tante definizioni della sovranità recate dai pubblicisti specialmente protestanti e illuminati e mostra come tutte sono esse appoggiate o sul romanzo del patto sociale, o sui disegni rivoluzionarii dei settarii cospiratori. E così è veramente : la maggior parte dei pubblicisti avendo nel secolo scorso abbracciati codesti sistemi, cadde nel consueto errore di farli entrare nella definizione rendendola in tal guisa erronea e sistematica. Legga chi vuole presso quel saggio ed erudito pubblicista le costoro opinioni e la loro insussistenza [b]; non ci fermeremo a confutarle; giacchè, distrutto che avremo fra poco il sogno del patto sociale, tutte codeste definizioni cadono da sè medesime.

Ma che direm noi della sentenza del ch. consigliere Bernese? Confesserem sinceramente che la sua naturalezza e semplicità ci

---

a T. 2, c. 18, pag. 239.
b T. 2, dal C. 17, pag. 224, seg.

sedusse per qualche tempo; ma una analisi più accurata della idea di sovranità ci parve richiedere delle notabili modificazioni. Non per questo crediamo dissentir da lui, benchè dissentiamo da qualcuna delle sue espressioni; anzi siam persuasi che nello spiegare la nostra dottrina altro non faremo che chiarire la sua, da cui riconosciamo candidamente d' aver tratto gran vantaggio in tutta questa operetta di dritto sociale [LXII].

489. A parer nostro, chi vuol formarsi della sovranità una giusta idea dee congiugnere i due elementi delle opinioni estreme. Il sovrano è uomo individuo in una società concreta; ma è insieme il centro in cui va ad attuarsi quell' autorità universale che vedemmo [129] spuntare necessariamente per una legge essenziale di nostra natura dal consociarsi degli uomini. A questa dottrina ci trae quanto abbiam detto fin ora sul modo con cui la società astratta divien concreta: ma per darne una convincente dimostrazione conviene rifarsi dai fatti, ed esaminarli e analizzare le idee in essi rinchiuse.

490. Se viaggiando pei deserti di America voi v' imbatteste in un selvaggio libero e solo, pare a voi che la sua indipendenza gli meriterebbe il titolo di *sovrano?* basta considerare i varii nomi con cui la sovranità viene espressa in ogni lingua per comprendere che ella è la voce relativa ad inferiori che sono governati [a]. Sia dunque non un solo selvaggio, ma una famiglia: il capo di famiglia si dirà egli sovrano? Se questa famiglia si riducesse a moglie e figli niuno certamente la dirà *con termine proprio sovrana*, o *regnante*; giacchè sopra chi mai regnerebbe? eppure le famiglie dei principi

---

a V. l'HALLER citato l. 2, c. 16, pag. 217, seg. Per saggio basta osservarne alcuni, per esempio *rex* a *regendo*, *maiestas* da *maior*, *princeps* da *primum caput*, *sovrano* che *sta sopra* ecc.

sovrani sogliono appellarsi *sovrane* dal linguaggio volgare, e il *regnare* riguardasi come un retaggio di famiglia.

491. Impropriamente dunque e metaforicamente si adopera la voce regnare parlando di *padre*, come si usa impropriamente parlando dell'uomo che comanda a sè medesimo.

492. E la ragione sta nella natura stessa delle relazioni domestiche, ove la congiunzione dei due sessi essendo *naturalmente* necessaria alla opera della propagazione, forma una certa *unità naturale* ben diversa dalla unità che passa fra due sudditi o tra due amici. Questa è unità tutta morale, quella è voluta dalla natura per un intento fisico dipendente assolutamente da tale unità e necessario alla sussistenza del genere umano. Or l' unità di operare presuppone unità di essere, giacchè ciò che non è, non opera, epperò l'operazione non può mai sopravanzare l'essere. Dunque l' unità di essere fra il padre e la madre ne forma *una sola persona morale* e fino ad un certo segno anche *un solo essere fisico*.[a] poichè la lor congiunzione è fisicamente necessaria affine di ottener la propagazione.

Altrettanto può dirsi dei figli, benchè per ragione un po' diversa. In questa relazione l' idea di unità si conosce immediatamente dalla identità dell' essere, mentre nella relazione coniugale la identità dell' essere conosceasi dalla unità di operare. I figli hanno una cotal fisica unità col padre, perchè da lui, come dir sogliamo, traggono il sangue, cioè l' essere lor materiale; onde la lor unità col padre può rassomigliarsi all' unità del frutto colla pianta. Quindi

---

a *Iam non duo sed una caro*, dice il Redentor nostro; ed aggiunge che tale unità è opera di Dio medesimo: *Deus coniunxit* MATTH. 16. Il qual sentimento trovasi espresso pel Manava Dharma Sastra traduz. di Pauthier. (Sa femme et son fils sont comme son propre corps. » Livre sacré d'Orient pag. 375, V. anche CANTU' St. Un. Docum. T 2, India pag. 179).

nasce spontanea la idea che i figli sono una continuazione dell' essere del padre, il quale dice che egli rivive nei figli, e in loro sopravvive dopo la morte.

L' unità domestica è dunque diversa assai dalla unità puramente sociale; ed ecco perchè il linguaggio, espressione del sentir naturale, non confonde le relazioni di padre di famiglia con quelle di sovrano, ma chiaramente le distingue: la uuità domestica tiene il mezzo fra la unità individuale o fisica e la politica o pubblica: il figlio, la moglie sentono intimamente che essi sono tutt' altro che semplici sudditi, che sono *una parte* dell' essere del padre, del marito. Non per questo dirò che al padre non competano in certi casi i poteri sovrani: intendo per ora soltanto chiarire l' idea di *sovranità*, e dico che *il padre*, ancorchè indipendente, non è sovrano *perchè padre*, ma se talora ha titolo di sovrano lo ripete da altro principio, come fra poco vedremo [496].

493. Or diamo a quel selvaggio americano dei servi (e dicendo *servi* non facciam distinzione fra la servitù perpetua detta schiavitù temporanea, e la servitù, della quale distinzione parleremo altrove [1511]); ne avrem noi formato un sovrano? Che vuol dir *servire*? Se ben si mira, il vocabolo *servire* viene adoperato in senso di *impiegare in altrui pro la propria esistenza;* così diciamo *servirsi di uno strumento* l' impiegarlo a nostra utilità; *servitù* legale di un fondo il *dritto* o il *dovere* che incombe al padrone di farvi o soffrirvi alcuna cosa in altrui pro ecc. Or è ella codesta la idea che noi abbiamo del *suddito?* Certo che no; anzi noi distinguiamo continuamente nel linguaggio famigliare l'esser *suddito* e l' esser *servo;* il cameriere, il ciambellano, lo scudiere quando prendon il loro impiego *entrano a servizio* del principe; dunque prima non servivano. Date pur dunque al selvaggio dei *servi*, non per questo sarà egli sovrano; finchè voi non riguardate in essi che persone impiegate in vantag-

gio del padrone, fossero esse pur a centinaia, a migliaia, voi non avete che *un solo* agente, e però *un solo* essere. La famiglia dunque, consideratela pur coi servi, sempre vi presenta una unità assai più vicina alla individuale della unità sociale pubblica; poichè i figli e la moglie sono *un essere* col padre per unità naturale, i servi per unità di azione e di fine privato, *proprio del solo* padrone.

494. Ma fermiamci un momento a considerare in questi servi la natura per cui al signor loro perfettamente si rassomigliano: voi leggerete tosto nell'universal principio di ogni dovere l'obbligazione che incombe al padrone di far il bene dei servi non perchè servi ma *perchè* uomini, e viceversa ai servi di far il bene del padrone *perchè* uomo non perchè padrone [319 seg.]. Se il padrone spinto da tal riflessione ordinerà ai servi di non ubbriacarsi, di non uccidere i loro *conservi*, egli eserciterà un atto di *umanità* non di *padronanza;* come da *uomo* la farebbe il servo e non da *servo*, se impedisse il *padrone* incollerito di uccidere la moglie o il figlio.

495. Ma questo atto di *umanità* esercitato dal servo che impedisce un misfatto è egli un atto di *autorità* ossia di *superiorità di dritto?* No: il padrone che proibisce la ubbriachezza esercita l'autorità; il servo che impedisce l'omicidio esercita un puro dritto di umanità.

E qual è il motivo per cui l'atto di umanità esercitato dal servo ha nome solo di *umanità*, quello esercitato dal padrone si dice *autorità?* l'uno e l'altro sono superiori in forza, l'uno e l'altro l'adoperano *con dritto;* eppure nel servo, questo dritto non è autorità, è autorità nel padrone! Il motivo di tal differenza, se mal non mi avviso, sta in ciò; che il potere del servo è accidentale, e non ha veruna connessione colla natura della servitù; egli ha dritto ad operare non *perchè è servo*, ma perchè è uomo, e si mantiene nell'ordine; dal quale trasviando il padrone perde in quell'atto uno degli elementi

della autorità [a]. All' opposto la superiorità di fatto ha pel padrone la sua base nella essenza di sua relazione, giacchè *esser padrone* vuol dire aver persone impiegate a proprio vantaggio, epperò aver concentrate in sè solo le forze dei proprii servi. *La superiorità di fatto* essendo *essenziale* nel padrone in quanto appunto è *padrone*, può dunque produrre una conseguenza *essenziale* [474], ossia una conseguenza derivante dalla natura stessa delle cose, e capace di manifestare a noi naturalmente gl' intenti del Creatore [108 seg.]. Rettamente possiam noi dunque inferire esser intento del Creatore che il padrone impedisca i disordini dei servi, e tale essere il consueto ordine di natura; essendo consueto ordine di natura che egli debba giovar altrui, che egli sia forte, che per conseguenza egli ciò possa eseguire verso i suoi dipendenti. Dovrà egli dunque per legge *costante* di natura drizzare i servi a ciò che egli vede essere loro *convenevole*, a ciò che vede necessario all' *ordine*. È dunque legge *costante* di natura che il padrone usi il suo potere a contener nell' ordine di umanità i servi, e ciò non per proprio ma per ben comune. Dunque il padrone, oltre il dritto di comandare ciò che *a sè* conviene, ha ancora il dritto di comandare ciò che conviene *all' ordine*. Or chi non vede fra questi due dritti un divario immenso? Il primo è *dominio di padrone*, il secondo è *autorità di superiore*.

496. Il selvaggio di cui stiamo considerando lo stato avrà dunque *autorità* di superiore, oltre il *dominio* di padrone, oltre i dritti di padre e di marito. Ma l' *autorità* di superiore è in lui tutt' altro

a Notisi bene questo punto: il superiore che abusa dell'autorità ne distrugge *in quell'atto* la forza; giacchè una *autorità ingiusta* sarebbe una *superiorità di dritto contrario al dritto;* il che ripugna. Dunque l'autorità è *essenzialmente giusta*, benchè il superiore possa essere ingiusto.

che il *dominio* di padrone : come padrone avrebbe dritto soltanto ad ordinare ai servi ciò che appartiene al vantaggio di sè medesimo ; come superiore potrà e dovrà pensare all' ordine e al bene di tutti , e servi e moglie e figli [a]. E questa ultima conseguenza ove colla moglie e coi figli trovansi compresi anche i servi in una relazione istessa di *sudditanza* ci fa viemeglio comprendere come l' *autorità di padre* è diversa dall' *autorità di superiore* [492], benchè la contenga per eccellenza; nè è diversa nel suo fine perchè riguarda il bene dei figli in particolare, essendo dalla natura conceduta con tale intento, come si vedrà parlando della società domestica ; nè è diversa nel suo principio perchè nasce dalla unità di sangue, onde è quasi un' appendice del dovere individuale di conservarsi e perfezionarsi [271], laddove l' autorità di superiore nasce dalla natura dell' associazione [424]; nè è diversa nei suoi poteri, perchè proporzionale ai bisogni dei figli epperò decrescente gradatamente riguardo ai bambini , agl' impuberi , ai minori , ai maggiori , laddove l' autorità di superiore è costante riguardo a chiunque rimane nella casa paterna [LXIII]. E ciò che diciam del selvaggio può applicarsi e a quei capi di tribù o di nazioni barbare che al cader dell'impero inondarono l'Europa meridionale, e a quei patriarchi di cui parla il Genesi mostrandoceli quasi piccioli sovrani: comandavano essi alle loro tribù o famiglie non solo per amor proprio, ma per ben comune; aveano dunque non dritti sol di padroni e di padri, ma di superiori.

497. Ma codesta superiorità era ella sovranità? Finchè essa procacciava il bene comune senza dipendere in tal governo da altra

---

a « Patres ... sic administrabant domesticam pacem ut secundum temporalia bona filiorum sortem a servorum conditione distinguerent ; ad Deum autem colendum , in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulerent. » (S. Aug. Civit. Dei L. 19, C. 16).

superiorità, ella era sovranità; giacchè che altro è *sovranità* se non autorità che non dipende? Tutte le prove di fatto osservate nel linguaggio dal ch. Haller [490] dimostrano tale esser veramente la idea che noi ci formiamo della sovranità; epperò tanto essere questa più perfetta, quanto è da ogni straniera influenza men dipendente. Ma dal momento che il capo di tribù o di famiglia cessa di procacciar da sè solo il ben comune, e comincia per un qualunque evento a dipendere; egli non è più sovrano, o certo perde tanto di sovranità quanto d' indipendenza. Giacchè, come ben nota il citato A., la sovranità non è mai perfetta se non in Lui che porta il titolo di Re dei Regi; come è in lui perfetta la signoria, onde ha nome di Padron dei padroni [a].

498. Può dunque andare scemando la sovranità a misura che scema la indipendenza, senza che si possa determinare il limite rigoroso che separa la sovranità dalla dipendenza, e dovrem dire di questa, come d' ogni altra dote morale, che ella può avere il più e il meno senza perdere totalmente il proprio essere; e che il determinare quando ella sia totalmente perduta non dipende da principii rigorosi di giustizia, ma da morale estimazione de' prudenti, di cui spiegheremo fra poco il fondamento naturale [502].

499. Dal fin qui detto si comprenderà come voglia intendersi quella dottrina del lodato A. che ci dice *non esser il sovrano se non un padrone indipendente*. Verissimo: un padrone indipendente è un sovrano; ma perchè? non già perchè tutti i sudditi sieno servi, ma perchè ogni padrone è il natural superiore dei servi suoi. Talchè a togliere ogni equivoco cangerei volentieri la espressione di quel general principio, e direi piuttosto *non esser il sovrano se*

---

a Niun Essere in natura, tranne Dio, può essere assolutamente indipendente. Così il ROMAGNOSI (Assunto primo, §. 18, pag. 116).

non un SUPERIORE indipendente. Siccome *un* superiore non è *la* autorità in astratto ma è il personaggio in cui l'autorità è atteggiata concretamente; noi esprimeremo per conseguenza colla voce *un superiore* l'*uomo* dotato *di autorità*, ed avrem così riuniti i due elementi della sovranità che parvero separati dalle due estreme opinioni [489]. Coll'aggiunto poi di *indipendente*, vi aggiugniamo l'ultimo carattere che distingue la sovranità da ogni altra superiorità.

500. Si comprenderà così viemeglio ciò che suol dirsi dai savii — essere il sovrano una *immagine di Dio*, un *Luogotenente di Dio*; — imperocchè egli non solo viene a partecipare quell'autorità con cui governa Iddio l'universo per vantaggio dell'universo medesimo; la quale partecipazione è propria di tutti i superiori; ma viene a parteciparla colla giunta della indipendenza, colla quale propriamente trovano i metafisici la distinzione caratteristica dell'Esser divino, cui dicono Ente indipendente *Ens a se.*

501. Dalla idea che abbiam dato della sovranità viene a spiegarsi come per corollario ciò che intendiamo quando parliam dello *Stato*. Ognun sa, ognun vede potervi essere fra le società anche pubbliche delle società dipendenti ed incomplete, e delle indipendenti e complete. Così per esempio, la città di Palermo forma una pubblica società sotto il Pretore che a lei presiede; ma questa società è incompleta e dipendente: incompleta perchè forma parte di altro maggior corpo politico; dipendente perchè il Pretore dipende da altra autorità. Per l'opposto il reame intero delle due Sicilie forma una pubblica società il cui capo detta leggi non revocabili da alcuna autorità della terra; or la società a cui egli presiede (forse perchè completa e *stabile*, nè bisogna di altre società politiche per soddisfare a tutte le umane inclinazioni nell'ordine di pura natura) si dice *stato* e può definirsi *una società pubblica indipendente.*

502. Ma quale *indipendenza* è richiesta a formar *uno Stato*, ed un' autorità *sovrana*? Vi sono sovrani più o meno legati da esterne influenze in ordine al loro governo, sovrani *tributarii*, sovrani *la cui elezione* dipende da altro maggiore potentato ecc. [a]. Or questi legami tolgono eglino alla società la indipendenza necessaria affinchè ella possa dirsi *uno Stato*, e il di lei superiore *un sovrano*? Si tratta qui, come ognun vede, di una pura definizione nominale, che non può aversi se non dall' uso; or questo ci dimostra che una società pubblica ritiene il nome di *Stato*, finchè le leggi promulgate dal suo superiore non abbisognano di altra conferma a riuscire obbligatorie pei sudditi, perchè l' essere suo politico non è ordinato a formar parte di altra maggior società [b]. Che frattanto ella debba pagar un tributo, che possa preterir certi limiti nelle sue relazioni esterne, ciò non cangia essenzialmente la sua indipendenza nell' *essere politico*; onde come l' individuo non cessa di esser *libero* benchè indebitato, o comunque legato nel suo operare entro certi limiti, purchè dia egli legge al proprio operare, e non venga considerato come *parte* di altro individuo più potente da cui riceve l' indirizzo nell' operare o *al cui bene egli sia debitore* dell' opera sua [434]; nel qual caso egli sarebbe *servo*. Dal che apparisce l' indipendenza di cui parliamo dover essere non di *fatto* ma *di dritto*, giacchè questa è sola che *nell ordine morale* liberi dall' essere membro di un altro tutto. Epperò una società sovrana qualunque, benchè oppressa da un vicino potente, non perde tosto l' essere di *Stato*, e per l' opposto una masnada di avventurieri o di pirati non è *uno Stato* benchè nel fatto essi sieno indipendenti.

---

a V in tal proposito molti esempi presso il GROZIO l. B. et P. l. 1, c. 3, § 21, pag. 130. DERÉAL T. 1, pag. 413, XIII.

b V. ROMAGNOSI l. c. pag. 161.

503. Concludo da quanto si disse *lo Stato* essere una *società politica indipendente*, cioè non formante parte di altra maggior società o; *il sovrano* essere *quella persona* o *morale o fisica che ad uno Stato dà legge*; un padre di famiglia, un padrone allora potersi dire *sovrano*, quando la famiglia, la servitù è giunta a tal numero da poter bastare a sè stessa, e assicurarsi la indipendenza legittimamente ottenuta: ma il poter di sovrano esser in lui distinto da quello e di padre e di padrone, poichè nasce dalle leggi e dal fine universale della umana natura, non dal fine particolare della sua condizione di padre e di padrone. Ma queste leggi, questo fine universale come stabilirono nella sua persona l' autorità? ve la stabilirono in forza di quelle combinazioni che sogliono appellarsi *di fortuna*, con vocabolo che, nel *suo senso negativo*, non altro esprime a parlar propriamente se non la ignoranza in cui ci troviamo delle cause immediate di tal combinazione ben augurata, e la incapacità di regolarle con principii certi: *nel senso positivo* indica quella Provvidenza superna che regge con leggi sapientissime ma impenetrabili l' universo e morale e fisico.

Ed ecco perchè il linguaggio veridico dei padri nostri attribuì con profonda filosofia a Dio solo il dispensar gli scettri, protestando tal dogma nei titoli de' sovrani *N. N. Dei gratia Rex*. Dono di Dio è la sovranità sì perchè alla divina autorità si appoggia l' autorità in astratto [428], sì perchè dalla divina Provvidenza deriva quella superiorità *di fatto* per cui l' autorità sociale si concentra in una

o Vede il lettore questa definizione riferirsi allo Stato considerato come un intero corpo morale; ben diverso da quel concetto di Stato molto usitato a' dì nostri con cui si vuole esprimere in astratto il complesso delle persone governanti contrapposto ai sudditi governati. Il qual concetto dà luogo a quegli errori ed oppressioni delle quali abbiamo lungamente parlato nell'*Esame Critico degli ordini rappresentativi* tom. 2, cap. IV, § 5.

persona determinata [470]; si perchè la stessa provvidenza è quella che dallo stato privato solleva alla indipendenza per mezzo di combinazioni impenetrabili certe società e i superiori che le governano [LXIV]. Il Romagnosi, i cui concetti troppo materiali, infetti del volterianismo regnante, non potean comprendere la nobiltà di queste idee cristiane, dà la preferenza al linguaggio sostituito oggidì a quello dei padri nostri, in cui « si esclude, dice, il titolo *per la grazia di Dio* e si indica un titolo legittimo [a] ». Non sappiamo in verità per qual ragione debba preferirsi un titolo *legittimo* che non avrebbe alcuna forza se non fosse fondato sull' elemento della giustizia infinita a quel titolo antico che ricorda come ai popoli il debito di obbedire così ai principi lo stretto conto che dovrannno rendere di loro amministrazione a quel Signor supremo che d'ogni governante farà giudizio durissimo [b]. Il materialeggiare ogni dovere ed ogni dritto fu il vezzo del secolo scorso e il primo principio del dispotismo nei governanti e della ribellione nei governati.

---

a *Ist. di civ. filos.* lib. IV ecc. V. anche lib. V, cap. II, n.° VII, § 2036 la nota del ch. DEGIORGI.

b *Iudicium durissimum iis qui praesunt fiet.*

NOTE

AL CAPO VIII.

LXII. *Intorno a certa dottrina del C. di Haller.*

A dimostrare come in sostanza non differisce la nostra sentenza dalle *idee* del ch. C. di Haller benchè differisca dalle sue espressioni, basta riflettere al luogo poc'anzi citato [t. 2, c. 18, pag. 239]. Ivi a dimostrare che il governo è cosa accessoria nel principe porta per ragione che « il governo *non è un essere dif-* « *ferente, ma* una semplice deduzione dei dritti privati della persona che regna, « conseguenza naturale del suo potere e della sua proprietà, da cui non si può « separare la sua autorità più che l'ombra dal corpo. » Bastano queste poche parole a dimostrare parlarsi qui dall'A. della origine materiale, ossia di quello che noi abbiam chiamato il principio *concreto* dell'autorità. Ma che l'A. sentisse esistere un principio di quest'autorità nell'intimo dell'umana natura, nella legge di giustizia e di benevolenza, apparisce dal ripetere ch'egli fa continuamente esser fondato in questa ogni dovere e dritto del sovrano [1].

Sia ciò detto per giustificare gl' intenti di questo celebre politico: non può negarsi per altro che la idea di superiorità ei la confonda alquanto colla idea di padronanza; e che il dritto sociale, come ci viene da lui presentato, conduca a dottrine talor mal sicure intorno a certi dritti che egli attribuisce ai privati come di punire i colpevoli, di render giustizia ecc. Ne vedremo altrove qualche applicazione particolare: per ora bastimi citare la frase seguente che mi cade fortuitamente sott'occhio — il soccorso ottenuto dai deboli chiamasi *servitù*, dagli uguali *compiacenza*, dai più potenti *giurisdizione*: ma in tutti tre i casi la *essenza della cosa rimane la stessa* [t. 2, c. 15, pag. 191]. Ognun vede l'abbaglio: la *giurisdizione* nel soccorrermi impone al mio avversario un *dovere*

---

[1] Veggasi per esempio il capo 15 del t. 1, verso la fine.

quando anche essa non abbia la forza; mentre l'aiuto che io ricevo dai miei servi o dai miei amici potrà talora forzare il mio avversario ma non può imporgli un *dovere*.

LXIII. *Distinzione di varie autorità.*

Ognun vede non essere noi qui d' accordo col Romagnosi, il quale (Assunto primo ecc. §. 12, pag. 144) *unifica nella società patriarcale la patria potestà colla regia*; il che ci sembra tanto falso quanto l' asserir che l' *esser padre* è lo stesso che *esser re*, essendo il *potere* una conseguenza dell'*essere*. L'unirsi di due poteri sopra una medesima testa è un fenomeno giornaliero nell'ordine sociale, ed anche oggidì sono ben pochi i sovrani che non sieno padri; nè però fu mai detto che i due poteri uniti sieno *unificati*.

Ma l' abbaglio del Romagnosi nasce qui dal non avere ancora abbandonate interamente le dottrine del secolo passato (a cui però abbiane pur la sua lode, egli portò i primi colpi). Quindi il distinguere che egli fa dalla *patriarcale* e *senatoria* la società *civile*, perchè *in questo predomino il consenso di tutto lo società riunita*. Egli si lascia qui atrascinare dalle prevenzioni sistematiche: altrimenti come non avrebbe veduto *un fatto* sì evidente, non esservi forse società ove il *consenso* sia meno reale e men possibile che nella società civile?

L' analisi da noi fatta in questo capo ci sembra porre in chiaro la essenzial differenza che passa fra la società patriarcale e la civile, ed è che nella prima il potere è domestico cioè sopra persone la cui unione dipende da relazione di unità quasi individuale [492], mentre nella seconda è pubblico e nasce *pel fatto* della associazione: nella prima l' unità è causa della unione, nella seconda l' unione causa della unità. Quando nel *padre* io considero il principio che dà esistenza alla famiglia, nel *padrone* lo scopo del di lei operare, il *padre* e il *padrone* mi si presentano come *causa* della famiglia; ma quando io riguardo questa famiglia come un' aggregazione d' individui *per natura* uguali e veggo il padre e padrone, obbligato dai doveri di umanità e capace pel suo potere di guidare la famiglia al vero suo bene, allora io lo chiamo *superiore* o patriarca e veggo nella famiglia, il fine, la *causa* della sua patriarcale *superiorità*. A questa superiorità aggiungete sudditi *non familiari*, *non domestici* avrete un'autorità pubblica; alla pubblica autorità aggiugnete la indipendenza avrete una *sovranità*.

LXIV. *Della sovranità: contro Spedalieri.*

Egli è strano in vero il vedere un autore sì cristiano, come è lo Spedalieri, ed insieme robusto ragionatore, cadere in meschini cavilli per istiracchiare le autorità scritturali al suo sistema del contratto sociale, dicendoci che, quando la scrittura riguarda nella sovranità una partecipazione della divina autorità,

ella la attribuisce a Dio come a Dio si attribuisce l' esser causa della fame 1. Strano vanto sarebbe in vero sulle labbra di un Re inspirato il dire a Dio : *tu me elegisti regem populo tuo* 2 ; strano esordio di esortazione agli altri sovrani il dir loro: *data est* o *Domino potestas vobis* 3: se essi dividessero codesta gloria colla fame e colla peste : strano in bocca dell' apostolo S. Pietro il precetto : *propter Deum ... regem honorificate* 4; strano sul labbro di S. Paolo lo stesso precetto; *omnis anima potestatibus subdita sit, non est enim potestas nisi* o *Deo ... itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit* 5. E all' udir tal precetto i primi fedeli avrian potuto agevolmente liberarsi da ogni obbligazione facendo osservare ai maestri della terra che anche la peste vien da Dio, nè però siam obbligati nè ad onorarla nè ad obbedirla e lasciarla a suo bell' agio mieter le vittime. Nè certo così la pensava Davidde quando inorridiva al pensiero di offendere l' unto del Signore ; nè così Tertulliano quando dicea : *inde est imperator unde et homo,* INDE POTESTAS ILLI UNDE ET SPIRITUS 6; nè così santo Ireneo quando ripetea *cuius iussu homines nascuntur* HUIUS IUSSU ET REGES CONSTITUUNTUR 7; nè così S. Agostino quando vietava: *non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi vero Deo : Deus ipse dat regna terreno bonis et malis* 8 ; nè così san Crisostomo quando asseriva *quod principatus sint, quod isti imperent, hi vero subiecti sint divinae sapientiae opus esse dico* 9; non così in somma tutta la antica Chiesa che mandò delle intere legioni di martiri alla mannaia senza mai mandare un deputato alla convenzione.

E tanto è più strano il linguaggio di Spedalieri su un labbro cattolico che dovria ripetere riverente il parlare della Scrittura e dei Padri , quando si ascoltano i pagani riconoscere quella verità che coi principii di ragione abbiamo dimostrata quando gli Egizii 10 *existimant non sine quadam Dei providentia pervenisse reges ad summam de omnibus potestatem;* e gli Essenii al dir di Porfirio 11 *non contingere cuiquam imperium sine speciali Dei cura;* e tanti altri che veder si possono nella dotta confutazione scritta dal Tamagna contro Spedalieri 12.

In quanto a me non la fo da teologo ma da filosofo; nè mi sarei indotto a registrar qui tanti squarci di autorità se colle autorità il filosofo a cui rispondo non mi avesse tratto mal mio grado fuor dello steccato in cui combatto.

---

1 Dr. dell'U. L. 1, c. 17, § 27.
2 Sap. IX, 7.
3 Sap. IV, 2.
4 I. Petr. IV, 6.
5 Rom. 13.
6 Apolog. cap. 30.
7 Adv. haer. l. 5, cap. 24.
8 De civit. Dei c. 21 e 33.
9 In hom. 13, in ep. Rom.
10 Ap. Diod. Sic. l. 1.
11 Porph. l. 5.
12 Lettera 1, c. 6.

CAPO IX.

ESPLICAMENTO DELLA SOCIETÀ: SUE FORME.

SOMMARIO

504 *Si propone il problema che dee risolversi.* — 505. *Antica divisione delle forme di governo, censurata da Haller.* — 506. *La perfetta democrazia non si può dare* — 507. *la sua differenza dall'aristocrazia è accidentale non essenziale* — 508. *Il governo misto o è vera monarchia o vera poliarchia:* — 509. *monarchia e poliarchia sono le due forme essenzialmente diverse* — 510. *Osservazioni del fenomeno del fatto ordinario.* — 511. *Il padre è naturale superiore dei figli ancor teneri* — 512. *adulti potranno o rimanersi col padre a separarsene* — 513. *il padre è superiore indipendente dei rimasti in casa* — 514. *e di quelli che vivono nelle sue terre in case separate* — 515. *benchè questi sieno padroni nelle case proprie* — 516. *La superiorità del padre nasce dall'autorità astratta e dal fatto di padronanza* — 517. *Sovranità territoriale* — 518. *può divenire ereditaria ossia* patrimoniale. — 519. *Stato dei figli emigrati dal territorio del padre* — 520. *essi sono padroni del terreno occupato e superiori dei futuri abitatori* — 521. *il dominio è in* solido, *epperò si esercita col voler concorde di tutti* — 522. *necessità di costituire un consenso artificiale, perchè non sciolgasi la unità.* — 523. *La costituzione si appoggia alla fedeltà nel patto.* — 524. *Divario essenziale fra le due forme primitive* — 525. *osservazione sopra la tendenza repubblicana del patto sociale. Universalità di nostra teoria.* — 526. *Sviluppamento delle relazioni sociali del governo* a comune — 527. *natural distinzione fra servi e sudditi del comune.* — 528. *Questa genesi della società scioglie i problemi cui altre teorie non rispondono* — 529. *e distingue chiaramente il governo monarchico dal poliarchico* — 530. *situazione delle* persone sociali *in una repubblica* — 531. *paragone fra le due forme* — 532. *esse abbracciano tutte le società possibili.* — 533. *Caratteri sociali risultanti dal fatto osservato finora.* — 534. *La base primitiva della società non è sempre il* territorio — 535. *dalla varietà di base risulta la varietà di carattere sociale ossia la* qualità — 536. *società cacciatrici e pastorali: loro caratteri.* Poca unità e governo debole — 537. *poco incivilimento, molte virtù domestiche.* — 538.

Società agricola: sua natural perfezione. — 539. *Industre, commerciante* — 540. *società spirituali: nascono dai magistero.* — 541. *La Chiesa e sue dipendenze, esemplare perfettissimo di tal società* — 542. *associazioni consimili fra infedeli ed eterodossi* — 543. *loro caratteri. Preponderanza del sapere: epperò popolarità monarchica* — 544. *soavità efficace: solidità di governo giusto: legalità necessaria.* — 545. *Situazione naturale dell' autorità in questa società* — 546. *tende a divenir sovranità territoriale* — 547. *per sè non ereditaria.* — 548. *Società militare: suoi caratteri:* durezza, rapidità, ampiezza. — 549. *Governo naturalmente monarchico o aristocratico* — 550. *i caratteri e* qualità *possono applicarsi ad ogni forma.* — 551 *Cenno sopra il problema della miglior forma: sua inutilità* — 552. *ragioni pro e contra: il miglior governo è il legittimo* — 553. *ove sia maggior l' unità* — 554. *ove maggiore l' efficacia* — 555. *ove più naturali le forme.* — 556. *Insufficienza della soluzione del Burlamacchi.*

504. Coll' analisi accurata che abbiam dato dei due elementi sociali dell' *astratto* cioè e del *concreto*, delle due persone sociali *superiore* e *suddito*, e della idea di *sovranità* consistente in una *superiorità indipendente*, ci sembra ormai esserci posti in istato di potere senza gran difficoltà riguardare i progressi della società nel fatto naturale, comprenderne le leggi più universali. A questo dunque invito il mio lettore, pregandolo adesso più che mai a ricordarsi che il filosofo è l'*interprete* di natura non già l' *inventore;* non entro io dunque nel mio gabinetto per immaginarmi ciò che mai non fu, ma lo invito a passeggiare pel mondo meditando sopra ciò che è, e facendovi l' applicazione de' principii che l' analisi ci rivelò.

Or che vedrà egli nel mondo? vedrà per tutto sotto un tipo costante società svariatissime; dovunque sono uomini ivi è l' essere sociale; ma l'atteggiamento concreto delle due *persone sociali* nelle lor relazioni può dirsi variar di forme come varia di numero; talchè ogni politica società sembra avere una fisonomia sua propria, come ha la sua propria ogni individuo umano. Scorriamo gli spazii della moderna Europa: che divario fra il carattere della monar-

chia Austriaca, della Prussiana, della Russa, della Britannica! Scorriamo i tempi e paragoniamo, non dico repubbliche con monarchie, società nomadi con società agricole, popoli inciviliti con popoli barbari . . . no: paragoniamo l'IMPERO con sè medesimo nelle varie forme che prese, nelle varie sedi ove torreggiò, dechinò, e poi cadde o svanì: qual divario fra lo Impero de' Cesari a Roma, degli Augusti in Costantinopoli, de' Carlovingi e lor successori in Francia e in Germania! Questa varietà è il gran fatto di cui vo cercando le differenze essenziali e le cause *reali:* domando a me stesso quali sieno le *essenziali* varietà di *forme* nel Governo, e d'onde abbian dovuto spuntare per legge naturale? e come nelle stesse forme essenziali tante si osservino differenze singolari? ma lo cerco da filosofo non già da storico: questi raccoglie i fatti individuali e li svolge nell' ordine in cui successero; il filosofo li contempla, ne scevera tutte le circostanze puramente individuali, e li coordina in un sistema razionale. Ma per coordinarli, per ragionarne sempre si dee fondare sul fatto, epperò studia il fatto colla giornaliera osservazione, non col leggere soltanto poche ed incerte narrazioni di autori ora ignari or prevenuti.

505. L'osservazione un po' superficiale del fatto diede origine ad una antichissima divisione de' Governi in democratici, aristocratici, monarchici e misti, attribuita ad Aristotele e seguita poi quasi universalmente da' pubblicisti [LXV]. Poco soddisfatto si mostra di tal divisione il Romagnosi il quale nell' Ist. di Civ. fil. [lib. VI] al *misto* sostituisce l' *etnarchico* o *nazionale*: e nel libro VII: « nè una monarchia, dice, nè un'aristocrazia, nè una democrazia. Tali nomi per me son contrasensi perchè disegnano dominii di monopolio parziale. In quanto a me io non ardisco biasimarla finchè trattasi di dar una classificazione ad uso del volgo, il quale coll' occhio suo materiale discerne assai meglio un Governo dall'altro contando quanti sono in ciascuno i governanti, che esaminando

la natura di loro autorità ; anzi mi varrò talora io stesso di codesta nomenclatura, la quale è una espressione di *fatto materiale*, epperò può servire , spiegata che sia la essenzial differenza fondamentale delle forme sociali, come abbreviatura , o se vogliamo anche come suddivisione delle *poliarchie*. Infatti esse possono essere o miste di monarchia come Venezia, o aristocratiche come Genova , o democratiche come certi Cantoni svizzeri , S. Marino ecc. Ma se trattisi di stabilire una prima divisione filosofica, cioè fondata con qualche esattezza in cause naturali e intrinseche, approvo sommamente la censura che dà di tal divisione il C. di Haller [a] il quale ogni forma di Governo riduce a monarchia o repubblica.

506. Infatti che cosa è *democrazia*? È il Governo di *tutti* [b]? ma dove è, dove fu mai, dove potè mai essere un vero Governo di *tutti* ? « In qualunque legislazione si distinguono , dice Cantù , le

---

a Restaur. d. Sc. polit. t. 1, c. 20, pag. 252 seg. Questa opinione vien confermata dall'autore dell'opuscolo XX fra le opere di S. Tommaso « De regimine principum », e da HEEREN polit. e commercio dei pop. ant. T. 1, sez. 2, c. 2, trad. di *Sukan* Paris. Didot. 1830, pag. 459.

b Così pare la pensasse il ROUSSEAU. Contr. Soc. l. 2, c. 4. « Les citoyens « s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes « droits. » E al c. 6: « tout gouvernement légitime est republicain. «

Strana cosa che il sofista, mentre ammette non esser legittimo il Governo che non sia di tutti, ammette la impossibilità che tutti governino. « Le peuple « veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours. . . . Voilà d'où nait la « nécessité d'un legislateur : » che val quanto dire: ecco d'onde nasce per lui la necessità di esser governato da altri. V. in tal prop. il GUIZOT. *Civ. franç.* leç. V, pag. 177. « L'Ahrens consente al Rousseau. Noi dobbiam riconoscere che a certi gradi di cultura di un popolo , l'esercizio della sua sovranità sarebbe piuttosto un ostacolo anzichè un mezzo favorevole pel suo progresso ulteriore. . . . La tutela è razionale così nel diritto pubblico come nel privato. « — Così questi autori stanno sempre ben armati a poter opprimere un popolo cattolico e a sfrenare un popolo libertino. (AHRENS dir. nat. pag. 344 e 353). —

persone *capaci* e incapaci dei diritti politici e civili [a] ». È il Governo di tutti i possidenti [b]? ma chi è *il possidente*? se basta *possedere* per esser *possidente*, qual è quel cencioso che non possieda almeno i suoi cenci? È il Governo de' *padri di famiglia*? ma un ricco scapolo, è egli *padre di famiglia?* eppure il primo possidente del paese fu mai escluso dal numero di tutti perchè non era ammogliato? E la donna può ella dirsi possidente? e il servitore e lo schiavo è egli fra i *tutti?* e i giovani e i fanciulli fino a quale età saran *nessuno*, come Ulisse nell' antro di Polifemo? Se qualche autore io conoscessi ove tali quesiti sciolti venissero, non coll'asseverare gratuitamente dal tripode a guisa di oracolo [c], ma col dimostrare pel fatto ragionando da filosofo, torrei a pesarne le ragioni e, poichè amo sinceramente il vero, o mi arrenderei alle prove o ne sciorrei i sofismi. Ma poichè niuno conosco di tali autori, rimetto il mio lettore ai passi già citati dello Haller, e concludo che la democrazia è un Governo di *molti* ma non di *tutti*. E notate che i *molti* che governano sempre son *pochi* rispetto a' governati, e sempre sono i *migliori* o per *ricchezza* o per *autorità* o per *dritti* ecc.: il che val quanto dire che ogni *democrazia* è un Governo di *ottimati*. « I 20 mila cittadini d' Atene e i 450 mila Romani erano naturalmente, dice Cantù, una nobiltà privilegiata, quantunque portasse il nome di popolo [d] ».

---

[a] St Univ. t. 3, pag. 21.

[b] « In Roma si esigeva una certa possidenza senza la quale il nativo Roma- » no non poteva essere ammesso alla cittadinanza *eminente*. Il popolo dunque che dava voto nei comizii, era, a rigor di termini, il Collegio dei possidenti. (ROMAGN. Ist. di Civ. fil. t. 1, lib. 4).

[c] Questo è il vizio rinfacciato ai sofisti dal ch. Haller: essi danno e tolgono la cittadinanza a cui vogliono, senz' altro motivo che il lor beneplacito.

[d] *St. Univ.* t. IV, pag 358.

507. Or che differenza passerà poi fra *democrazia* e *aristocrazia?* quanti governanti ci vogliono perchè possa dirsi *democratico* un Governo [a]? convien che il popolo governi da sè, o basta che abbiam il voto per eleggere deputati?... Io potrei qui ripigliare una filza d' interrogazioni difficili a sciogliersi; ma a qual pro dilungarmi? se anche si potesse dare una matematica determinazione intorno al numero aristocratico e al democratico, la differenza di codesti due Governi ridotti a differenza numerica sarebbe ella mai veramente filosofica ed *essenziale?* Vi confesso che io non veggo fra loro altro divario se non quello che passa fra due mucchi di grano l'uno maggiore l'altro minore, p. es. fra due moggia e quattro moggia: la differenza qui è tutta pel matematico che considera le *quantità*, non pel filosofo che le *nature*. Si dirà forse che la *nobiltà* di chi governa nell'aristocrazia è una dote *reale* che varia *essenzialmente*, *intrinsecamente* la forma del Governo aristocratico dal democratico, ove governa il volgo, la moltitudine. Ma questo è un assumere come vero che il volgo, la moltitudine governi. Or questo, noi l' abbiam pur ora mostrato non pur falso ma impossibile; la nobiltà dunque benchè dote *reale* (ne esamineremo altra volta i principii filosoficamente) non forma una *essenzial* differenza fra i due governi, giacchè in entrambi sempre governa una *nobiltà* ossia un corpo di *ottimati* più o men numeroso.

508. Mescolate ora a queste due forme o piuttosto *quantità* di governanti un *primo rappresentante* e mettetegli qual nome vorrete; chiamatelo *doge*, *presidente*, *statolder*, *re*, *imperatore*, come vi piace: che cosa avrete? avrete un aumento di numero; avrete due

---

a MONTESQUIEU dice chiaramente che l'aristocrazia numerosa facendosi governare da un corpo di senatori diviene una vera democrazia. « L'aristocratie est dans le sénat: la democratie dans le corps des nobles, le peuple n' est rien. » (*Esprit des lois* L. 2, ch. 3).

moggia *più un granello;* o se volete sarà *più una spica*, perchè egli solo conterà per 10 per 20 per 30. Ma potrete mai assegnarmi una differenza chiara, limpida, precisa fra Governo *misto* e Governo *aristocratico*? Il Romagnosi per certo non seppe vederla, nè decidere se il Governo *misto* sia Repubblica o Monarchia [a]. Infatti o il voto della rappresentanza poliarchica (sia democratica o aristocratica nulla monta) sarà puramente *consultivo* e il sovrano è *uno* ; o sarà *deliberativo* e il sovrano non è più naturalmente, fisicamente *uno*.

509. Tra l' *uno* e il *non uno*, fra il *semplice* e il *composto* il divario è *essenziale:* l'*uno* e il *non uno* sono dunque due forme di Governo *essenzialmente* diverse; ed ecco la teoria delle forme sociali ridotta agli elementi supremi di ogni teoria metafisica sviluppati dal Cousin nella 4.ª lezione della sua introduzione [b], l' *uno* e il *moltiplice* [LXVI].

510. Ma questa conseguenza ci spuntò dalla penna inaspettata rifiutando l' antica divisione delle forme: in quanto a me non intendo inoltrarmi per vie puramente metafisiche; voglio partir dal fatto, o da quei teoremi che sul fatto abbiam finora appoggiati. Or il fatto ci suggerì finora i teoremi seguenti. 1.° Una è la forma sociale in astratto: le varietà vengono dal concreto, epperò non si trovano se non nelle società particolari [442]. 2.° Ogni società particolare, tranne quella prima che fu formata per mano del Creatore, nasce da uno stato anteriore in cui ella ha le sue cause, le sue

---

a Fil. del dir. civ. lib. VII.

b « La raison humaine de quelque manière qu'elle se développe.... ne con« çoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t elle les nom« bres et la quantité? il lui est impossible d' y voir autre chose que l'unité ou « la multiplicité.... L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité; « voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. » (Introd. Leç. 4, pag. 108).

radici [445]. 3.° La primitiva la più naturale, la più semplice fra le società particolari è la famiglia ossia società domestica, necessaria relazione di ogni umano individuo nel primo albore della sua esistenza (463 seg.). Ciò posto, se io voglio conoscere con verità e sodezza le forme sociali conviene che, decomposta la macchina immensa del corpo sociale nei suoi primi elementi più semplici (nelle famiglie), io vada considerando come si svolge una famiglia, come ella può divenir società pubblica; e in quali forme, in quali relazioni individuali dee naturalmente collocarvisi la pubblica autorità indipendente, ossia la *sovranità*, presupposte le teorie da noi già stabilite di universale giustizia [capo 3 e 4].

511. Questo esame dello svolgimento della famiglia nulla ha di metafisico, nulla d' immaginario: me ne veggo l'oggetto ogni giorno sott' occhio, lo tocco con mano. Un solo aiuto io chieggo alla immaginazione, ed è che ella mi trasporti codesta famiglia in terra disabitata, affinchè io possa vedervi la famiglia *sola*, la famiglia germe dello *Stato*. Due coniugi avranno figli, e coltiveranno terre; coll'aiuto dei figli crescenti dilateranno l'agricoltura, le loro cacce, le loro pesche, le loro mandre; e frattanto i figli prima per naturale istinto, poi per gratitudine, per dovere, per necessità saranno al padre soggetti; e il padre sarà per conseguenza superiore e di fatto e di dritto, giacchè in lui andrà *necessariamente* a collocarsi l' autorità sociale se dee formare la sociale unità [424].

512. Giungneranno finalmente i figli a virilità: or qui a qual partito si appiglieranno? tre soli io ne scorgo: o rimanersi in casa del padre, o fabbricarsi abitazione novella su i terreni da lui già occupati, o emigrandone cercar nuove terre, e le suppongo disabitate e libere. Ovunque vadano, stringansi essi in matrimonio e si moltiplichino: quali ne spunteranno relazioni novelle?

513. I primi che si rimasero nella casa paterna avranno mai dritto di sorgergli contro, turbar l' ordine domestico, e trasgredire

i comandi? Ricorriamo agli universali principii del dritto. Il padre, considerato nella *sola* sua *umanità*, è uguale ai figli; considerato nel concreto suo essere di *padre* è superiore ai figli [356]; dunque niuno di essi potrà aver dritto sulla casa che il padre fabbricò; e se il padre concede loro il bene di abitarvi aggiugne al dritto di padrone i dritti di benefattore. Ragionevolmente potrebbe egli *escludere* di casa chiunque gli riuscisse grave; giacchè nel dritto di escludere consiste l' esser padrone [399, seg.]; egli ha dunque il *dritto* di comandare in casa sua, e quanti vogliono abitarvi hanno il *dovere* di obbedirgli in tutto ciò che s' aspetta all' ordine domestico.

Il padre poi, munito di tal *potere secondo ragione*, è nel tempo stesso legato dal dovere universale *di far il bene altrui* [494]; egli dee dunque valersi del suo dritto per fare il bene di tutti i coinquilini. Ha egli dunque naturalmente la *superiorità*, l'autorità di dritto nella sua società domestica, e niuno dei figli rimasti in sua casa può violarne i comandi senza opporsi all' ordine.

514. Passiamo a considerare quei figli che nelle sue terre fabbricaronsi, consenziente il padre, abitazioni novelle, e vi ebbero prole, e vi stabilirono famiglia. Con quali dritti posseggono essi il suolo ove stanno? con quelli appunto che concedette loro il padre, il quale come potea dal *suo* escluderli interamente, così potè imporre, *se voleano rimanervi*, le condizioni che ei volle; e che essi non poteano ricusare se non partendone. Continua dunque il padre ad aver *dritto* di escluderli se essi non le osservano, poichè suppongo che egli abbia conservato il dominio di quelle terre.

515. Ma frattanto egli ha consentito che vi formassero e casa e famiglia novella; or la casa e la famiglia sono opera dei figli non del padre; ai figli dunque appartengono e non al padre [406]; e per conseguenza ai figli tocca e non al padre il *dritto* di mantenervi l'ordine, e ciò per quei principii medesimi per cui il padre ha dritto

nella propria casa [513]. La condizione di lasciar a ciascun dei figli il reggimento della propria casa è dunque essenzialmente inclusa nel consenso dato dal padre affinchè la stabilissero.

Ma questo consenso ha egli spezzati totalmente i legami di dipendenza tra figli e padre? no: poichè vivono *sul suolo del padre*, essi tuttor ne dipendono, epperò il padre ancora è sopra di loro in possesso di qualche dritto non puramente paterno, e di questo dritto per dovere di umanità egli dee valersi all' occorrenza affine di avviarli al bene e vietar loro il male. Egli è dunque verso di essi non solo *padre*, non solo *padrone* del terreno da loro abitato, ma *provveditor* naturale del ben comune, ossia *superiore:* talchè se uno dei figli abusasse nella famiglia sua propria dei dritti paterni potrebbe il padre ragionevolmente, anzi *dovrebbe* impedirne gli eccessi, poichè come uomo *dee* voler il bene e di lui e della di lui discendenza: e se al ben comune fosse necessario un comune concorso il padre ben può a tutti che dimorano sulle sue terre imporne un dovere.

516. In tal guisa voi vedete spuntare una specie di *superiorità* che non è *poter domestico*, poichè questo appartiene a ciascuno dei figli nella propria casa; non è *autorità paterna*, giacchè abbiam supposti i figli già emancipati; non è dritto di *dominio*, giacchè il dominio si stende sulle terre non sulle famiglie dei figli. E d'onde nacque codesta superiorità? dal dovere proprio di ogni uomo di *far il bene altrui* accoppiato col dritto di dominio che è personale nel capo e fondatore di questa società crescente. Questo dritto che dava al padre il potere di escludere dalle sue terre chi non obbediva fu cagion che nel padre fosse la superiorità *di fatto* [513]; questa superiorità di fatto posta sotto la influenza del *debito di amore universale* ossia del *dovere di umanità* l' obbligò a cooperare al bene dei figli [494]; e nell' atto d' imporgliene il dovere glie ne comunicò *il dritto*, creando correlativamente nei figli il *dovere di obbedire;*

vale a dire formò la *superiorità di dritto* ossia *autorità*; tutta come ognun vede in comun vantaggio di quella società, ma dalla società medesima non dipendente, se non in quanto quei figli che rimasero sulle terre del padre avrebbono potuto partirne [a] e sottrarre così al padre non già i diritti, ma la materia su cui ora gli esercita; appunto come un suddito partendo dagli Stati di un Principe si affranca dall' autorità di questo senza punto violarla [LXVII].

517. Voi vedete così nata da un *fatto quotidiano* una superiorità che sembra appoggiarsi sul *dominio territoriale*, ma che nel dritto sul territorio non ha se non l'elemento *materiale* che porge al principio astratto di autorità la occasione di *atteggiarsi* in un solo individuo, nel padre comune. E poichè questa *superiorità* trovasi per ipotesi in un'isola deserta [511] ella è *indipendente* ossia è *sovranità territoriale* [b].

---

[a] Ponete mente a questo punto, perchè egli vi fa toccar con mano la radiee dell'error corrente di *patto sociale*. I figli obbediscono qui *perchè vogliono obbedire*; dunque, hanno inferito i difensori del *patto*, dunque vi è un *patto* coi figli almen tacito, da cui nasce la superiorità di chi governa. Falso: l'autorità del padre nasce non dal loro consenso ma dalla necessità astratta di un superiore in ogni società e dal dritto di dominio per cui questa a lui solo può competere in quelle terre: ed è obbligato a governar giustamente non *pel patto* coi figli, ma *pel debito di umanità*. I figli poi obbediscono *volentieri*, ma non *per loro libera volontà*: vogliono *perchè* debbono, non debbono *perchè* vogliono; potrebbero non obbedire partendo; ma finchè restano obbediscono per dovere risultante *da natura* non *da patto*.

[b] Il GROZIO ha sentita egli pure questa genesi dell' autorità pubblica deducendola in questo modo dai latifondi [1]: ma non avendo chiaramente compreso il principio astratto di socialità e di autorità, ha confuso il padrone col superiore: e perchè il padrone usa dei suoi beni per propria utilità, il giureconsulto olandese attribuisce il medesimo scopo anche all' autorità sociale: *imperia quaedam comparata ad regum utilitatem*: il che è un confondere due specie di diritti totalmente diversi.

[1] I. B. et P. l. 1, c. 3, §. 8.

518. E se il padre morendo lasci ad uno dei suoi figli tutti i suoi *dritti di dominio* [418]; succederà questi per ragioni quasi uguali nel *dovere* e *dritto* di provvedere al bene comune, perchè nel proprio territorio sarà natural superiore. Per ragioni, dissi, *quasi* uguali; imperocchè non potendo il padre trasmettere all' erede *il fatto* della paternità nè anche glie ne può trasmettere *i dritti* inseparabili; e così a misura che le generazioni dei sovrani si andranno succedendo, scemando a poco a poco nei sudditi quel legame *di sangue* che gli stringea alla *persona* del sovrano insieme e padre o almen fratello, verrà finalmente un' epoca in cui la sola dipendenza politica li stringerà ad obbedire, come la sola superiorità politica darà al sovrano il dritto di comandare. Ma ricordiamocene: si la superiorità come la dipendenza, effetti della legge universale di *umanità*, sempre avranno la base *concreta* nel dominio *territoriale*, che appartiene pel *fatto anteriore* ad un solo individuo, e che costituisce per conseguenza una *monarchia*, formata dal primo autore di tutta questa pria famiglia, poi società. Egli potrà alienare alcune terre de' suoi dominii senza cedere per questo i dritti sovrani, giacchè nelle alienazioni volontarie ognuno può apporre le condizioni e riserve che egli vuole; ed ecco il dritto di sovranità divenuto ereditario come le terre al cui possesso egli si appoggiò nel formarsi.

519. Torniamo or di grazia alla epoca di suo forme primitivo. Vedemmo alcuni dei figli emancipati uscir dalle terre paterne, e cercare terre disabitate ove stabilirsi. Suppongasi che o l' affetto, o l' interesse, o il timore di qualche assalto li tenga uniti, e certo che la unione ha *un'* autorità [425]; ma dove andrà ella a collocarsi? Come *uomini in astratto* tutti sono uguali; le condizioni concrete nulla aggiungono di preponderante, giacchè li suppongo forniti di mezzi uguali al momento di loro partenza, li osservo dotati di dritti uguali pel loro nascimento. A quantità uguali aggiuntene altre

uguali [356] la uguaglianza persiste: niuno ha dritto ad aver per sè l'autorità, niuno ha interesse a conferirla a veruno in particolare. Abbiam qui dunque un Governo *comune* nato dalla combinazione *del fatto* della uguaglianza e naturale e individuale coll' autorità, necessaria *in astratto* ad ogni società.

520. Suppongasi ora che codesti fratelli, associati *ugualmente*. acquistino figli e servi, e cresca a dismisura il numero dei novelli coloni: quali saranno le relazioni fra loro? I primi fondatori si sono impossessati delle terre, ne hanno il dominio; epperò possono escluderne chi non si adatta all' ordine da loro voluto [513]; figli e servi tutti dipendono da loro, senz' aver dato verun consenso ad un' autorità, nata pria che essi nascessero, o giugnessero in quelle terre: i soli che governino sono dunque i fondatori della colonia, nel cui *comune accordo* risiede naturalmente l' autorità [LXVII].

521. Nel *comune accordo* io dico; avvertasi bene questa formola, perocchè in questa *solidità* consiste il principio essenziale della unità sociale o il carattere *specifico* del governo poliarchico. Se il bisogno anteriore non li avesse determinati a restare *uniti*, ciascuno avrebbe sulle proprie terre il dominio isolato, da cui spunterebbe col naturale aumento della famiglia in ciascun dei dominii una monarchia come vedemmo pocanzi. Ma la debolezza di ciascuno li spinge a *collegarsi*, il collegamento ne forma una società; la società *una* suppone autorità *una*; dunque l' autorità non è fra i socii ripartita a brani, ma è *una* in tutti, epperò trovasi nel loro *accordo*.

522. Toccherà a loro lo stabilire il *come* questo *accordo* si formerà collo stabilire le leggi di suffragio (sarebbe qui intempestivo il favellarne); ma essi con quell' autorità, che spuntò fra loro nell' atto dello associarsi, *possono* stabilire concordemente a quanti suffragi dovrà cedere la minorità opposta: anzi non solo il pos-

sono ma il *debbono*, sotto pena di doversi dividere dall' associazione, se non accertano le forme dell' autorità consentendo almeno in questo primo atto con pienezza di voci. Stabilita così la *forma* della loro autorità, questa non cessa di essere *comune*, ma è vincolata frattanto a quelle *forme*, finchè il *pieno* consenso dei socii medesimi non tornasse a svincolarnela.

523. Il *pieno* consenso io dico; perocchè se questo non è *pieno* ognun vede recarsi ingiuria ai dissenzienti ai quali la intera comunità si obbligò coi vincoli del contratto primitivo. Ben potranno per altro sulle basi di questo primo consenso andarsi facendo quelle mutazioni in cui l' autorità concorrerà colle forme prestabilite dal consenso medesimo. Sul *consenso* dunque appoggiasi qui ogni atto di autorità, e quando anche ad *un solo* venisse conferito il governo, questi, se i socii non si spogliano del dritto che lor compete, è un amministratore dell' autorità *comune*, non è un *monarca*.

524. Ed ecco come la osservazione del fatto ci va spiegando la *essenzial* differenza delle forme di governo, ben diversa dall' accidental differenza numerica a cui restringevasi la quadruplice antica distinzione. *Una* è in ogni società l' autorità; ma se uno ne fu per fortuita combinazione il primo possessore l'*autorità* è [516-17-18] dritto suo proprio benchè in vantaggio comune; se *molti* furono in origine i primi possessori, l' autorità è dritto *solido* sì, ma *comune*, abbiano poi chi voglia l' amministrazione, o molti o pochi od anche *uno solo*.

525. Queste osservazioni ci fanno comprendere la cagione intima della tendenza repubblicana che si ravvisa nei pubblicisti addetti alla ipotesi del patto sociale. Essi partono come noi dalla *uguaglianza sociale*; ma invece di ravvisarla come pura astrazione la quale combinandosi coll' elemento concreto può divenire *disuguaglianza individuale*, la prendono come una uguaglianza *reale*,

concreta, individuale. Or una società fondata da uguali produce naturalmente, come abbiam veduto, un governo *a comune;* dunque codesti autori debbono sempre trovare tal forma nel cuore anche delle loro monarchie più assolute [LXVIII]. Tanto è pericoloso il camminar sulle ipotesi e non sul fatto! Di che non si guardò abbastanza il Romagnosi, benchè disapprovatore del *patto sociale:* e ne sentenziò francamente: « Dire origine pubblica e legittimità è tutt'uno; dire origine repubblicana e titolo legittimo è tutt'uno ecc. a»

In quanto a noi, guidati dalla osservazione più triviale, abbiam veduto nascere e monarchie e poliarchie dalla natura stessa delle cose, e da quei dritti che il *fatto* naturalmente produce combinandosi colle leggi eterne del giusto e dell'onesto. Ed osservate che questa origine e delle monarchie e delle repubbliche, benchè per noi derivata dal germe di *una famiglia*, pure non è appoggiata sui legami di sangue ma solo sulla natura della precedente *unità* sociale: se questa *unità* era fisica o naturale ne dovea spuntare *naturalmente* una monarchia; se era morale e artificiale dovea spuntarne una repubblica. La nostra teoria dunque è generale benchè tratta da un tipo particolare, e ci dà dritto a stabilire una legge generale che la primitiva fondazione e costituzione d'ogni governo è o monarchica o comune secondo che il fondatore fu un individuo o una associazione [LXIX]. Lungi dunque da noi quella mania esclusiva [313] per cui i sofisti non vollero legittimità se non nella immaginaria loro società repubblicana: fermi sul fatto noi non imponiamo ma riceviam dalla natura quei governi che, combinando con fatti varii le costanti ed eterne sue leggi, ella stessa fondò. Riceviam monarchie, riceviam repubbliche, e queste fondate o da molti o da pochi, e governate in mille varie forme, giac-

a ROMAGN. *Ist. di civ. fil.* t. 1, lib. 5.

chè niun limite possono avere le volontà degli associati, salva la natura e la giustizia, nel determinare le varietà accidentali del loro governo.

526. Ma torniamo ai fratelli associati, e seguitiamo il progresso della nascente lor società. Essi non sono immortali: verrà dunque, verrà anche per essi la morte, e voglio supporre che a niuno dei numerosi loro figli essi usino preferenza, e che li lascino in quella uguaglianza in che natura li pose; quali saranno le relazioni dei superstiti? I figli, naturali eredi [418] del padre come vedremo altrove, ne avranno il dominio; i servi coi proprii discendenti obbediranno ai figli come obbedirono ai padri.

527. Or ai padri con quali condizioni obbedirono essi? era ella uguale la condizione del servo prezzolato e quella della sua prole? mai no: i servi aveano a prezzo degli stipendii venduto l' opera loro, ma non quella della lor figliuolanza. Se dunque riuscivano cogli stipendii a sostentarla, questa non era obbligata per verun titolo particolare a *vivere in bene dei padroni* (*servire* [434]). Ma per questo era ella libera a violare l' ordine che essi voleano osservato nei luoghi di loro *dominio?* è chiaro che no: ben potea partirne, ma rimanervi e non soggiacere alla loro autorità era impossibile; giacchè essendo necessaria un' *autorità* in quella società ed ogni altra fuor di quella dei padroni potendo da questi escludersi dai loro dominii, altra non potea restarvene fuorchè la loro. Dunque relativamente ai padroni i servi erano insieme e servi e sudditi, governati dai padroni in forza del dovere di *umanità* (fa il bene altrui) combinato colla superiorità *di fatto* risultante dal diritto di dominio.

528. In tal guisa si vede qui ingenerarsi quella *forma di governo* che in tutte le repubbliche si osserva e che mette a tortura le teste sistematiche allorchè non sul fatto, ma sulle astrazioni e sulle ipotesi vogliono fondar le teorie dei governi, riducendo al concreto

senz' altro elemento quella uguaglianza naturale che non può essere in sè se non una pura astrazione. Nella loro ipotesi non solo, come testè vedranno, ogni monarchia è repubblica ma ogni repubblica all' antica è illegittima; giacchè nella Veneta, per esempio, perchè gli abitanti di terra-ferma dovean obbedire ai Veneziani? In Berna perchè il contado alla città? ecc. Se tutti eran uomini, tutti erano uguali in dritto a comandare. Ma nella nostra teoria ci si propongano pure quanti quesiti si vuole, avranno agevole e pronta risposta dal dritto di *umanità* combinato col *fatto*. Così se ci venga domandato [v. sopra 506] perchè i servi benchè uomini ugualmente che i padroni, pure non comandino come i padroni? risponderemo che appunto perchè uguali non possono pretendere trattamento disuguale; or sarebbe trattamento disuguale togliere ai padroni ciò che legittimamente possedeano per arricchirne i servi: dunque i servi non possono pretendere di comandare come i padroni. Se ci si domandi se tutti i possidenti abbian al governo gli stessi dritti? risponderemo che il dritto di governo è eredità di quei primi socii fratelli; e che l' acquistarne le terre non dà necessariamente anche il dritto di governo; giacchè si può alienare un diritto riserbandone quella parte che meglio ci piace [415]; dunque quei *soli* possidenti avran dritto a governo che o ereditarono o altrimenti acquistarono legittimamente *tutto* il dritto dei primi fondatori. E le donne perchè non governano? perchè esse sono ai loro mariti naturalmente suddite (ne vedremo altra volta il *perchè* nelle naturali relazioni parlando dei doveri domestici Diss. VII). E i bambini e i giovani? essi dipendeano dai primi fondatori, i quali poterono con giuste leggi determinarne la condizione, e limitarne la minorità. . . In somma il *fatto* precedente contiene qui sempre la causa del susseguente, ma sempre sotto la direzione della gran legge di indipendenza appoggiata sulla *uguaglianza* di natura astratta [360].

Spiegare tutte le relazioni della società *comune* non è di questa prima sezione ove trattiamo dell' *essere* sociale, non dell' *operare*; e se ci siamo qui inoltrati a dar qualche cenno prematuro di relazioni, l' abbiam fatto soltanto perchè questo primo schizzo, oltre che previene molte difficoltà e rende più evidente la verità delle dottrine, ci aiuta a comprendere la vera natura di un governo a *comune* sì travisata dagli autori ipotetici, i quali strascinati dalle loro ipotesi mal conobbero del pari e la natura del monarchico e la natura del governo repubblicano.

529. In fatti la repubblica ossia il governo *comune* diviene secondo le lor teorie ugualmente illegittimo e vacillante che il monarchico; se non che essi lo vanno appuntellando col *fingere* consenso or presunto, or dovuto, or costretto della *plebe sovrana* [LXX], la quale è sempre la governata e non mai la governante. Ed ecco perchè questa moltitudine quando una volta si persuade delle lor *teorie di dritto* e le paragona colla falsità delle lor *finzioni di fatto*, diviene inquieta e torbida nelle poliarchie anche più popolari come nelle monarchie più paterne. « Io ho dritto certo, dic' ella, a governar lo Stato, e son certa ugualmente che mai non consentii al *finto* vostro *patto*; dunque i miei dritti sussistono inviolabili, e non posso valermi della forza (che per fermo non mi manca) affine di ricuperare quella sovranità che sicuramente non posseggo, e che mi fu indegnamente rapita. » Lasciamo agli autori di tali dottrine il negarne la illazione sostenendone i principii.

530. In quanto a noi, veggiamo nel *fatto* la evidente distinzione delle *persone sociali* ancor nelle repubbliche, giacchè l' autorità è nel *comune*, centro *unico* di quei *soli* individui che formarono dapprima il governo e che ne sono pel *dritto* successorio la cagione nei loro eredi. Essi sono per conseguenza sovrani nell'atto di *concordia* con cui determinano le leggi, sudditi e privati quando, individui isolati, operano per *sola* volontà e dritto personale. Coloro poi che

non ereditarono alcun dritto dai primi, ma si soggettarono per qualsivoglia motivo all' autorità già formata e però inviolabile, sempre e assolutamente son sudditi, non agl' individui collegati ma al loro voler *concorde*, alla *comune* autorità, la quale ha verso di loro i *dritti* e i *doveri* sovrani. Tali erano rispetto alla repubblica di Venezia gli Stati di terra ferma, tali le due riviere rispetto a Genova.

531. Si paragoni questa relazione complicata delle persone sociali colla semplicità delle relazioni monarchiche e viemeglio si vedrà come la diversità fra le due *forme* di reggimento è essenziale, non numerica. Nella monarchia un individuo *naturalmente uno* divien la sede dell' autorità *una*, e questa autorità vien *quasi* [a] a combinarsi, a immedesimarsi colla volontà del sovrano; la moltitudine non ha qui altra funzione che la funzione di *suddito*, e la divisione delle persone *sociali* è in perfetta armonia colla divisione delle persone *fisiche*. Nella forma di Governo *comune* il principio di autorità *una* dee atteggiarsi in un essere *moltiplice*, dotato di *unità artificiale* dal consenso dei socii; ed essi che sono *sovrani* nell'atto che uniti consentono, divengono *sudditi* appena escono dalla sala del consiglio, e in questo titolo di sudditi e di privati vengono accomunati con quelli di cui sono sovrani. Qui, come ognun vede, la differenza è nell' *essenza* delle relazioni sociali; or le relazioni sono il costitutivo della società; dunque le due forme sociali sono *essen-*

---

a Avvertasi a questo *quasi*: l' *autorità* non cessa di essere, astrattamente considerata, un risultamento dell' aggregazione umana [424 e seg.]; e però non è *una volontà individuale*: onde chi obbedisce all' autorità non obbedisce ad un puro uomo e ai suoi capricci, come certuni dicono per avvilire la dipendenza dei sudditi leali. Ma intanto essendosi essa autorità atteggiata concretamente nel sovrano *fisicamente uno*, la giusta di lui volontà ne diviene l'organo, e chi la trasgredisce lede l'autorità sociale.

zialmente diverse, e costituiscono una base di divisione veramente *filosofica* delle forme svariatissime con cui può l' astratto principio di autorità sociale rendersi concreto nelle particolari società.

532. Questa divisione abbraccia come ognun vede *tutte* le possibili varietà di forme [a] giacchè fra il *semplice* e il *composto* non è possibile rinvenire un termine medio: due dunque sono essenzialmente le forme di governo; ma questo non fa che possano moltiplicarsi in infinito le tinte e dirò così le fisonomie delle varie società, giacchè queste non risultano soltanto dalla proporzione che passa fra le persone fisiche e le persone sociali: vedemmo altrove molti altri elementi *di fatto*, i quali potentemente influiscono nelle varietà del mondo sociale [cap. VI], sopra i quali dobbiamo aggiungere altre osservazioni, e dimostrarne l' applicazione per soddisfare al problema propostoci sul principio di questo capitolo [504] quanto si può nel punto di prospettiva da cui contempliamo generalmente la società.

533. Finora abbiam veduto spuntar dal fatto due società, *necessaria* l'una dei figli col padre, l'altra *spontanea* dei *fratelli* emigranti [446]: *disuguale* era la prima perchè i *mezzi* di beneficare erano quasi tutti dal canto dei padri; la seconda era *uguale* per motivo della uguaglianza sì dei *mezzi* sì dei *bisogni;* nacquero l'una e l'altra nei recinti delle mura *domestiche* ove conviveano dapprima in relazione *quotidiana*, l'una e l'altra a poco a poco moltiplicando in numero dovettero scemare in *continuità* di relazioni, talchè i membri divennero l'uno all'altro poco men che stranieri; così la società *privata* divenne *pubblica* [448]. Tutto però questo successi-

---

a « Le relazioni domestiche del padre, della madre, dei fratelli contengono « il principio di tutte le combinazioni e di tutt' i poteri sociali » (GIOBERTI *Introdus.* t. 2, pag. 241).

vo incremento andò ergendosi sulla base del dominio *territoriale* così nella società *monarchica* come nella *poliarchica* [a].

534. Or sappiamo noi o dalla ragione o dal fatto che solo su questa base possa fondarsi la pubblica società coll' autorità corrispondente? No certamente; anzi ragione e fatto ci dicono potere esistere associazione senza territorio: la ragione, mostrandoci altri beni che possono divenir obbietto della unione e sono i beni non di fondi stabili; il fatto, presentandoci società non poche formate o dal bisogno di difesa, o dalla unità delle dottrine. Vero è che non potendo l'uomo nè viver d' aria, nè viver per aria, sempre tendono esse poi finalmente a stabilire piè fermo su qualche territorio; ma vi giungono già formate, e però già rivestite di un cotal loro proprio carattere, i cui tratti mai non arrivano a cancellarsi interamente.

535. Inoltre tanto le società che vengono formate dal bisogno di material sussistenza, quanto le altre formate da bisogno di difesa o da armonia di dottrine, possono in maniere e in circostanze svariatissime ottenere il proprio intento. Ecco dunque elementi di fatto diversissimi che influiscono nella qualità, e determinano la *tinta* sociale, come la *continuità* dei bisogni ne determina la estensione ossia *quantità;* come la *proporzione* fra i bisogni e i mezzi degli associati ne determina la *forma*. Diamo una occhiata anche a questi varii elementi.

536. Se una società qualunque formasi, per bisogno solo di sostentamento e di convivenza, fra uomini ancor rozzi in terra abbandonata, ella troverà sulle prime abbondevole il vitto alle sue voglie frugali nel frutto spontaneo della terra e nella cacciagione; nè

---

a « Il n' y avait point de puissance publique, point de gouvernement, point « d'état, » dice GUIZOT dei Germani ancor barbari (lec. VIII, pag. 190).

saranno se non rare e libere le relazioni *pubbliche*, determinate piuttosto da qualche avanzo di parentela, o dal timore di qualche assalto, che da forme sociali già contornate e ferme. Poca unità ha qui il corpo di società pubblica, poca influenza l'autorità, perchè pochi sono i bisogni, larghi i mezzi, mobile la proprietà e le abitazioni [a]. Il caso di guerra è *quasi* il solo in cui l' *autorità* comparisca, perchè il solo in cui sentesi il bisogno della *unità;* al più qualche misfatto, qualche litigio porgeranno occasione al *poter giudiziario*, se non intervengono arbitri a supplire le veci. Questa società *cacciatrice* non è dunque se non un primo embrione di società. E poco diversa è la *pastorale*, anzi ella è forse ancor più sgranellata in famiglie, giacchè il bisogno di vasti pascoli tiene in maggior distanza gli associati [b].

537. Qui l' *incivilimento propriamente detto* non può avere grande appiglio, giacchè se lo consideriamo in ciò che gli è essenziale, cioè nell' essere le leggi una vera espressione delle relazioni *politiche*, egli è evidente che non può esistere se non *in germe*, non essendovi qui se non il germe delle relazioni politiche. Se poi si consideri l'*incivilimento* in quanto è forbitezza del vivere sociale, molto meno avrà luogo in queste società ove la semplicità dei bisogni, delle abitudini, delle relazioni non può eccitare nè arti, nè commercio, nè specolazioni scientifiche. Per opposto la intimità e necessità delle relazioni domestiche aggiunge forza ai legami del sangue, e la

---

[a] Abbiam ragionato di questo nell'Esame critico t. 1, c. 3, § 3 e 4. *Possessore dell'autorità. — Legittimità del Possesso.*

[b] « Les Germains ne peuvent souffrir que leurs habitations se touchent, ils « demeurent séparés et à distance . . . ainsi sont bâtis les villages des sauvages « d'Amérique et des montagnards d'Ecosse, ils sont formés de maisons éparses « et distantes » GUIZOT leç. VII, pag. 192 e 200 e 187.

semplicità del vivere alle virtù domestiche; di che abbiamo ammirabili esempii nelle società patriarcali [a].

538. Le predette società sogliono esser *nomadi;* ma esse non sono, come abbiamo detto, se non un embrione di società, uno stato di *transizione* dalla vita domestica alla politica: transizione che può avere qualche stabilità presso quei popoli solamente in cui o la barbarie impedisce l' aumento della popolazione, o la ferocia guerresca assicura il poterla sostentare scorrendo e saccheggiando [LXXII]. Ma la naturale inclinazione porta generalmente l'uomo ad aver ferma la sua dimora per amor dell'agiatezza che vi si ottiene, e la necessità crea proprietà stabili a seconda che cresce entro limiti determinati di paese la popolazione, come sopra abbiam veduto. Quindi nasce la società *agricola*, la più naturale delle società nello stato [b] presente dell' uomo, e però ancor la più stabile, e la più propria a promuoverne tutta la perfettibilità così fisica come morale. Ella unisce per quanto si può la saldezza della unità sociale e la forza dell' autorità colla indipendenza degl' individui, giacchè solo dalla forza ed unità sociale possono i proprietarii sperare una sicura guarentigia dei dominii privati, e questi dominii diminuiscono i bisogni, fonti di dipendenza. Quindi è che ella alimenta del pari e

---

a Il GUIZOT (Civ. fr. leç. 35) nota che la vita isolata dei feudatarii aiutata dalla religione Cristiana formò lo spirito *domestico* in Francia, che rende sì caro il convivere familiare in quella cortese e cordiale nazione.

b Dissi *nello stato presente*, perchè un terreno più cortese dei suoi doni abitato da uomini più sobrii nelle lor voglie; quali sarebbero stati gli uomini nello stato d' innocenza, avrebbe forse potuto rendere tal società meno ordinaria. Sembra per altro che anche in quello stato l'agricoltura dovesse essere la principale fra le materiali occupazioni dell' uomo, giacchè di quello stato parla il sacro testo quando narra essere stato posto l'uomo nell' Eden affinchè lo coltivasse: *ut operaretur*.

le virtù domestiche e le politiche [a]: vita frugale, laboriosa, onesta, socievole onora le pareti domestiche; commercio leale, valor guerriero, amministrazione saggia sostengono il nome pubblico. Egli è questo un fatto che non prendo a dimostrare, ma che accenno come storica verità.

539. La società *agricola* può essere riguardata come la base della società *industre* e della *commerciante*, le quali non fanno se non *operare* sui prodotti della prima a *trafficarli*; ossia *trasmutarli* e *commutarli*. Quando queste due società sorgono in seno alla prima ne formano il compimento, la perfezione, poichè la *industria* vi fomenta ogni specie di arti ed anche di scienze materiali, il *commercio* ne estende i lumi, le ricchezze, le relazioni; e il bisogno di giustizia e di pace inclina gli animi all ordine in cui solo si trovano l'una e l'altra. Ma quando non hanno nel proprio terreno assodata la base, danno alle società che in loro si appoggiano una esistenza meno solida, perchè più deboli ne sono le affezioni; e meno indipendente, perchè appoggiata sulle ricchezze altrui.

540. Dalle società che si formano per assicurar la sussistenza sui beni materiali, passiamo a considerare le altre. Se in vece di un padre che abbiam preso a considerarо poc'anzi [511] voi supponete che un maestro di dottrine pellegrine riesca a persuaderne una moltitudine, egli acquisterà sopra di lei una specie di dritti diversissimi da quei del padre, ma nulla inferiori nella efficacia. Imperocchè egli non per dritto personale, ma per quello impero naturale e necessario con cui la verità strascina il cuore dietro l'intelletto, otterrà dai suoi proseliti tutto ciò che o sarà conseguente alla dottrina fermamente abbracciata, o conveniente allo funzioni che egli

---

a Legga chi vuole il bell'opuscolo del ch. conte di Bonald. *De la société agricole, et de la société industrielle.*

esercita verso la moltitudine. Non è egli dunque in questo caso un vero superiore poichè *non crea il dovere* [101 e 346]; ma frattanto ha un impero tanto più gagliardo, quanto maggiore è la evidenza o reale o apparente di sue dottrine, e quanto superiori i dritti della verità ad ogni altro dritto umano, che da essa derivasi [a].

541. La Chiesa di G. C. considerata per un momento con occhio puramente naturale (chè la fede ce la presenta non solo come Maestra ma come vera *Autorità*) è il tipo più perfetto che immaginar mai si possa di tali associazioni spirituali; e tutte le particolari sue diramazioni partecipano della efficacia e soavità ammirabile di quell'arbore divino. Chi può non restare attonito allorchè legge le imprese con cui un povero Missionario presentandosi fra barbari dispersi, inumani, sfrenati, antropofagi ne formò società che tutte da lui dipendeano più assai che niun suddito dal sovrano, infrenate solo dal potere del vero che in lui parlava [b]?

542. Ma qui la ragione stessa ci dice essere intervenuto un poter sovrumano; non così nelle unioni di sette dottrinarie di ogni specie, incominciando da quei tempi favolosi (se pure racchiudono in sè alcun vero) in cui Apollo e Orfeo associavano i Greci selvaggi e poscia i loro legislatori li regolavano a forme di Governo men

---

[a] « È noto che chiunque chiamò molte genti sotto una sola religione, costituì una vera sovranità colla quale giunse ad essere regnante » (ROMAGN. V. Fondam. sull'incivilim. pag. 715). « Che il tempio fosse la parte principale delle città primitive il dicono la storia e i nomi stessi che spesso si riferiscono al culto di qualche divinità. . . . In Egitto abbiam detto come il paese di nuovo coltivato divenisse proprietà del tempio , che per tal modo rimaneva centro dello Stato » (CANTU' St. Univ. t. 2 , pag. 381). « La religion apparait comme « un puissant et fécond principe d'association » (GUIZOT Civ. Europ. leç V, p. 45, che vorremmo tutta trascrivere) . . . « Ainsi dès que la société religieuse « parait elle enfante son gouvernement » (ivi).

[b] V. MURATORI, Il Cristianesimo felice.

rezzo, fino al terribile proselitismo dei musulmani e degli eretici, che stabilirono società più o meno durevoli; anzi aggiungiam pure fino al trionfo dei settarii che sulle ruine di potentissime monarchie assicurarono la base delle lor cattedre; in queste unioni, io dico, non abbiam noi veduto formar società che o giunsero o agognarono, non senza fondata speranza, a divenire vere società pubbliche e indipendenti? In questi casi ognun vede prima base di tali associazioni e dell' autorità che ne risultava (o reale se erano legittime, o apparente se illegittime) essere stata la brama del vero non il bisogno di sussistenza.

543. La base diversa dà a queste società caratteri del tutto diversi dalle società territoriali, e in 1.° luogo il dominio ossia superiorità *di fatto* nascendo qui dalla verità o reale o apparente, egli è chiaro che dee attribuire la preponderanza sociale alle menti più atte a conoscere e a porgere *il Vero;* onde queste specie di governi sono insieme insieme e popolari poichè l' ingegno è dote di ogni classe; e monarchiche o almeno aristocratiche poichè è dote di pochi in ogni classe: tutti possono giugnervi al potere, pochi ne giungono alla pienezza.

544. 2.° Essendo la volontà naturalmente inchinevole al vero come a bene dello intelletto, il dominio del vero è *naturale*, e però *soave*, giacchè ciò che è naturale non riesce aspro: la soavità sarà dunque carattere di tali governi. 3.° Le *persone*, in cui questo dominio va ad *individuarsi* e concentrarsi, non possono perdere la loro influenza, se non col comparire *fallaci*, e viceversa non posson comparir fallaci senza perdere o tutta o quasi tutta la loro influenza. 4.° Quindi è che il loro regno è il regno del vero e del dritto (LXXIII) almeno apparente (legalità); andar contro il vero è la rovina necessaria di tali società ed autorità.

545. Or come si forma in tali società, e dove si asside naturalmente l' autorità? non occorre pur dirlo: ognuno sa qual sia e

quanto naturale la dipendenza del discepolo dal maestro. Siccome questi è padrone del suo parlare, niuno può pretendere di udirne l'insegnamento senza accettarne le condizioni [406]; egli può dunque (se ad insegnare non sia obbligato d'altronde) per natural dritto esigere obbedienza dai suoi proseliti sotto pena di privarli del suo insegnamento, escludendoli ancora dalla scuola se abbia questa un luogo di cui sia padrone il maestro. Esso è dunque per natural dritto *superiore* dei suoi discepoli, se sia legittimo il suo insegnamento; che se il numero ne cresca a dismisura, ed acquisti per vie legittime la indipendenza, egli si troverà sovrano e la sua autorità sarà fondata sulla sua dottrina.

546. Ma una tal società può ella sussistere senza case ove ella si aduni, senza campi onde ella tragga la sussistenza? certo che no, poichè ella è società d'uomini. Acquisterà ella dunque a poco a poco possedimenti materiali; e se questi territorii per una qualsivoglia combinazione vengano ad essere abbandonati da ogni superiore influenza, il capo di quella scuola si troverà divenuto *sovrano territoriale*, poichè era prima signore di quei territorii ed alla superiorità ha ora aggiunta la indipendenza [497].

547. Intanto però *finchè sussiste per base dell' autorità il sapere*, la sovranità spirituale conserva i suoi caratteri [LXXIV], i quali influiscono fortemente nella fisonomia delle forme sociali e vi spargono una tinta di soavità, di solidità, di maturità, di popolarità, che a niun' altra specie di società potrà mai comunicarsi. Ognuno poi vede che il governo non può qui tramandarsi per successione ereditaria se non trovisi il modo di trasmettere ereditariamente il *sapere* su cui è appoggiato il comando o superiorità; come appunto accadea nelle *caste* sacerdotali fra gli Egizii per una specie di *monopolio geroglifico*, nella tribù di Levi fra gl' Israeliti per quella speciale assistenza con cui sulle labbra del sacerdote custodiva Dio la scienza della legge.

548. Diversissimo e quasi direi contrario al precedente è il carattere degli stati militari, nati dal bisogno di difesa armata che unisce i deboli intorno ad uno o più uomini valorosi. La fierezza natia del valore guerriero, le necessità in guerra di disciplina severa, il disprezzo di ogni pericolo, la natural preponderanza della forza materiale tendono a rendere sanguinario, rigido, ingiusto il governo militare, specialmente verso coloro che non portano le armi. La natural sua forma è necessariamente monarchica; ma l' elemento aristocratico vi ha una gagliarda influenza a proporzione che il valore degli ufficiali maggiori divien necessario al supremo [LXXV]: il sistema feudale infatti altro non fù che il risultamento di un governo militare.

549. Come egli si formi e giunga a divenire stato, è cosa a comprendersi agevolissima, giacchè niun' altra specie di governo vien dalle circostanze più imperiosamente determinata. Un assalto repentino da respingere, una ingiuria da vendicare aduna subitamente un esercito, e il governo già è formato, e talor anche legittimo e indipendente. Con ugual rapidità egli acquista anzi conquista i territorii e vi si rassoda, con ugual rapidità ei può perderli ed annientarsi: sulla forza appoggia il suo esistere, dalla forza può temere la sua caduta. Se non che divenuto esso pure *territoriale* può prendere insensibilmente forme più dolci e per conseguenza basi più sode; e tali appunto sono a' dì nostri generalmente gli Stati europei, nati sotto il vandalismo dei barbari settentrionali, e mansuefatti poi dal Cristianesimo; i feudi che furono dapprima terre di conquista, divenuti a poco a poco retaggio di famiglia e per varie maniere ampliati, diedero il nome e formarono il ceppo di quasi tutte le dinastie regnanti [a], che debbono per conseguenza riguardarsi anzi come patrimoniali che come militari.

---

[a] V. HALLER Restaur. della Sc. polit. T. 4, c. 13.

550. Ognun comprende che ciò che abbiam detto di queste basi di associazione può adattarsi ad amendue le forme principali monarchia e poliarchia, giacchè una società di negozianti, di militari, di letterati ecc. può giugnere ad avere dei dipendenti e dei territorii, ed acquistarne finalmente la indipendenza, come può giugnervi un individuo (sebbene forse con maggior difficoltà, non avendo mai l' unità artificiale quella perfezione, e però quella efficacia e celerità, che l' unità naturale). Così per esempio, dice [a] il ch. C. di Haller, se la compagnia delle Indie non fosse formata di membri abitanti nelle terre dei sovrani europei, e da essi privilegiata e protetta, ella sarebbe una vera repubblica [LXXVI], come il negoziante Medici divenuto indipendente fu a' suoi tempi sovrano. Ma o repubblica o monarchia, ogni società, derivando da cause anteriori, sempre acquisterà un suo proprio carattere, uno spirito suo proprio, che tramandato di secolo in secolo le darà quella che abbiam chiamato *fisonomia sociale*, di cui abbiam procurato di dare in questo capo e la idea e la spiegazione. Farne l' applicazione sarebbe opera più di storico viaggiatore, che di pensatore filosofo; molto più poi è alieno dalla brevità di questo *saggio*.

Abbiam considerata la *qualità* ossia il carattere delle società come risultamento della primitiva loro istituzione, o, per meglio spiegarci, del primitivo lor nascimento, per limitar le considerazioni ad elementi più chiaramente analizzati: ma ogun vede le dottrine medesime doversi applicare alle società derivate da quelle, giacchè a tutte è applicabile il teorema da noi altrove stabilito [444]: ogni società dipendere nella forma e nei caratteri dai fatti anteriori che nel dar loro l' essere lo diedero in forme determinate, nè poteano darlo altrimenti.

---

a Vedi HALLER Restaur. vol. 7, c. 3.

Ed ecco d'onde ordinariamente dipendono certe forme un po' or singolari or complicate che si ravvisano in certi governi, e che alcuni politici riguardano come condizioni del *patto sociale* (senza curarsi di mostrarci l'epoca in cui questo patto si stabilì con queste coudizioni) e le chiamano costituzioni fondamentali dello Stato: lungi dall'esserne costituzioni fondamentali esse sono ordinariamente mutazioni fatte nelle forme di governo per effetto di politici rivolgimenti; e però lo Stato dovette esistere prima che nascessero codeste complicazioni dell'organismo sociale.

Prova di questa asserzione può essere la natura stessa delle cose, perocchè in tutto ciò che dipende da umano artificio il più semplice precede il più complicato: paragonate le arti, i meccanismi, le istituzioni moderne colle antiche, vedrete che a poco a poco tutto va complicandosi. Ma se si abbia ricorso al fatto si potrà anche più chiaramente veder la conferma del nostro teorema: paragonate la complicata organizzazione della romana repubblica sotto Cicerone o Pompeo colla semplicità del governo consolare nella sua prima istituzione; paragonate la Francia di Luigi XIV colla semplicità dei governi di Clodoveo e de' suoi primi eredi; anzi considerate ciò che accade ogni dì sotto gli occhi vostri, quante nuove istituzioni politiche si aggiungono in ogni età alle antiche; e vedrete che le complicazioni dei governi che sogliam dir misti, lungi dall'essere patti fondamentali di società novelle debbono nascere dopo lunghe sperienze e gravi sconvolgimenti politici di società invecchiate [LXXVII].

551. Ecco intorno alle forme e ai caratteri che possono ravvisarsi in ogni Stato indipendente quanto ci parve importante a dirsi, affine di presentare alla filosofia degli storici certe vedute generali atte a guidarli nelle loro ricerche e nei loro giudizii e nelle loro sentenze sopra tal materia. Niuno si aspetterà da noi che prendiamo ora a risolvere il problema celebratissimo fin dai tempi di Erodo-

to e di Aristotele intorno al miglior governo. [a] Chi stabilisce col Rousseau, col Burlamacchi, collo Spedalieri [b] e con tanti altri, niun governo esser legittimo se non per consentimento dei sudditi, vede in questa quistione un punto di sommo rilievo, giacchè si tratta di regolare ogni *cittadino* [c] nel consenso che egli dovrà dare o sospendere o negare a chi lo governava prima che egli pur sapesse di esistere. In quanto a noi che abbiam dimostrato ogni governo *nascere da fatti anteriori* e bene spesso da fatti *non liberi* rispetto ai sudditi; questa quistione è quasi inutile e talor anche ridicola, come ridicolo sarebbe il muover dubbio pratico se il bambino faccia meglio a *nascere* sovrano o suddito, o ricco e povero ecc.

Che se dir ne dovessimo parola, dedurremmo pel puro astratto problema la nostra soluzione dalle seguenti osservazioni, conseguenze o delle teorie già stabilite, o di fatti ovvii o notorii.

552. I. Il bene di ogni essere morale si misura dall' attitudine al suo fine; fine del governo è unir le intelligenze le quali non possono unirsi se non col *vero*. Or *il vero* con cui l' autorità le unisce qual è? Badate a non prendere equivoco: ogni *dritto* è fondato su di un qualche *vero* che ne forma il *titolo* e che lega l' altrui volontà *mostrandole* che ella è obbligata. Ma il *dritto di comando* che diciamo autorità è dritto non di *mostrare* ma di *creare* l' obbligazione [346]. Dunque il vero con cui essa muove la volontà è l' essere *vera* ella stessa. Or la verità dell' autorità dicesi *legittimità;* dunque con la legittimità ella unisce le intelligenze. Dunque il mi-

---

a Questa nostra indifferenza venne da noi ribadita nell' *Esame critico* Introd. In tutto il resto di quell' opera si trovano osservazioni atte a spiegare il rimanente di questo capo.

b Dr. dell'U. l. 1, c. 12, BURL. Dr. polit p. 1, 5, §. 2. e altr. ROUSS. Contr. soc. l. 4.

c Pensi poi cui tocca a determinar se egli sia « *del bel numer' uno* », [V. n. 506].

glior dei governi è in ciascun paese il legittimo; e senza tal condizione la forma ancor più perfetta sarebbe inetta all'uopo: e in questo senso disse il de Maistre; buono essere ogni governo allorchè è antico [a].

533. II. Presupposta questa base, la miglior forma di governo è quella che meglio congiunge *unità* ed *efficacia* [310, 454]: unità di *fine*, di *autorità*, di *armonia*, efficacia di *spirito pubblico*, di *legislazione*, di *forza materiale* [455, e seg.]. Or queste condizioni dove si trovano più agevolmente? 1.° La unità del fine *particolare col generale* può e dee trovarsi in tutti i governi, perchè altro essa non è che l'intento di governar con giustizia: nella monarchia è più facile ad aversi essendo più facile trovare *uno* che *molti* saggi e buoni, ed essendo il più forte per natura e per circostanze meno propenso a far male [479]. Nella poliarchia è più difficile ad aversi, ma il contrasto degl'interessi sembra a certuni compensare in una parte una tal difficoltà. A mio parere non potrà mai l'urto degl' interessi supplire alla giustizia per le ragioni che dirò fra poco; solo renderà la ingiustizia meno patente e clamorosa.

2.° La *unità di autorità* senza dubbio è maggiore nella monarchia [531].

3.° L' armonia fra governanti e governati sembra maggiore nella poliarchia essendo le persone stesse suddite e sovrane. Ma siccome in ogni repubblica il numero maggiore è di coloro che non governano, vi s' incontra molte volte scissura fra i nobili e i plebei, come si vide le tante volte a Roma, a Genova, nell' aristocrazia di Svizzera ecc.

534. III. L' *efficacia* 1.° di *spirito pubblico* dee necessariamente essere maggiore nelle repubbliche, giacchè senza esso non potreb-

---

a Tout gouvernement est bon lorsque il est établi et subsiste depuis longs tems. *Du Pape*, tom. 8, p. 9, c. IX.

bero sussistere. E questo parve intendesse il Montesquieu quando disse anima delle repubbliche essere *la virtù*, ma una virtù *non morale nè religiosa* [LXV]; il che molti hanno ripetuto credendo di fare un grande elogio alle repubbliche. Or saria certo un grande elogio se potesse dirsi che esse *producono* la virtù o anche solo lo spirito pubblico; ma il dire che anzi lo spirito pubblico è il solo puntello capace a sostenere una repubblica è lo stesso che dire la repubblica il più debole dei governi. E di qui ripetesi la pronta caduta delle repubbliche, essendo difficile conservarne lungamente lo spirito vigoroso [a].

2°. L'efficacia delle leggi può considerarsi e nella loro *giustizia* e nelle loro *esecuzioni*. In quanto alla prima corre presso molti opinione che le leggi debbano essere più giuste in una repubblica ove l'interesse del corpo legislativo abbraccia il maggior numero degl' interessi privati [b]. Ma questa ragione confonde due cose fra loro assai diverse *interesse dei molti*, e *interesse comune* [c]: nel caso

---

[a] Può vedersi in tal proposito l'HALLER t. 7, p. 1, pag. 247 il quale fa della durata delle Repubbliche la seguente statistica:

Atene durò anni		272
Roma	»	465
Genova	»	269
Svizzera	»	442
Olanda	»	207

Venezia è la sola che giunse a 1343.

Potremmo aggiugnerne molte altre, ma se tolgasi Sparta, le cui leggi sono un fenomeno portentoso nella storia dell'ordine sociale, e poco invidiabili ad un popolo non barbaro; e S. Marino che trovò salute nella sua picciolezza; le altre non presenteranno periodi più lunghi dei riferiti.

[b] BURLAM. Dritt. polit. p. 2, c. 2.

[c] L'oppressione in cui geme da più secoli l'Irlanda, i tumulti della plebe e in Roma anticamente, e a' tempi nostri in contrade ove la *legge* dee supplire alla *carità* cristiana, venuta meno colà al mancar della fede, possono dimostra-

suddetto l'interesse del corpo legislativo assicurerà gl' interessi dei più potenti e numerosi; ma, se la giustizia non ne regga gl' intenti, saranno sacrificati i più deboli e meschini. Or questi appunto debbono formare il più caro obbietto della protezione sociale: « per me, diceva il gr. O' Connell nell' assemblea della *Revoca* (27 Novembre 1843) in Dublino, per me io sempre pensai avere il povero maggior bisogno di dar suffragio, che il ricco [a] ». Il che non essendo introdotto nella costituzione inglese, ne siegue, al dir del Say (G. B.), molti abusi non potersi correggere per mezzi legali [b].

La *esecuzione* dipendendo dalla *forza*, dall' *attività* e dalla *costanza*, sarà più *forte* nella monarchia ove è più *una* l' autorità; sarebbe forse più *attiva* nelle poliarchie, ma v' incontrerà più nu-

---

re che l' interesse del maggior numero non è sempre quel della giustizia. Leggansi in tal proposito le lettere di COBBETT e il RUBICHON: *Influence du clergé*.

Un fatto opposto parla in favore della monarchia: la plebe sì pronta a sommosse nelle repubbliche, suol essere la più affezionata al proprio sovrano nel Governo monarchico: e se più d' una volta riuscirono i demagoghi a persuaderle che ella era infelice o come essi dicono ad illuminarla sopra i proprii interessi, ciò non fu opera se non d'intrighi, di tradimenti, di lusinghe e soprattutto della prepotenza delle armi, con cui *fu* COSTRETTO *il popolo sovrano a* VOLERE SUO MALGRADO *la propria felicità*. Parlo qui come testimonio oculare:

...... quaeque ipse miserrima vidi
et quorum pars *ipse* fui.

Ma i testimonii non mancano ancor fra gli scrittori che vollero distruggere l' antico ordine di cose: valgano per tutti il BOTTA St. di Italia, THIERS Hist. de la révolution franç.

a Journ. des débats 1 Dec. 1843.

b « Bien d'autres abus ne peuvent être corrigés par de moyens légaux puis- « que la majorité de la législature est nominé (en Angleterre) sous l'influence « des classes qui en profitent » Econ. pol. T. 3, c. XI, pag 232.

merosi contrasti. La *costanza* nella monarchia incontra lo scoglio della morte che tronca i disegni anche dell'uomo più fermo: nella repubblica la perseveranza che non avrebbe termine dalla morte trova un ostacolo nella natura stessa della *mobile* moltitudine: *mobile vulgus*.

3.° La forza materiale suole nelle repubbliche avvantaggiarsi col commercio: ma una vasta estensione di territorio non può durarla sotto Governo a comune: ci vuole la forza monarchica a sostenerne la mole. Cadea per la sua mole [a] la Romana Repubblica quando Augusto la sostentò: le grandi potenze d'Oriente furono create da Monarchi; da Gengis-Can furono uniti a grandi imprese i Tartari, da Carlo Magno i barbari, da Maometto gli Arabi ecc.

Le lettere e le scienze sembrano retaggio della monarchia: Roma vanta i secoli di Augusto e di Leone X, la Francia quello di Luigi XIV, la Prussia quel di Federico, Firenze quello dei Medici. Sotto Monarchi la sapienza antica primeggiò a tempo di Salomone in Palestina, a tempo dei Faraoni e dei Tolomei in Egitto, fondò un governo di letterati alla Cina, scintillò qual passeggera meteora fra gli Arabi. Carlo Magno fe spuntarne l'aurora alla moderna Europa, Vladimiro e Pietro il Grande alla Russia, Alfonso alla Spagna, Alfredo all'Inghilterra: insomma i Monarchi più potenti crearono ordinariamente il secolo delle lettere in ogni nazione. Nelle repubbliche, quale trovate voi che fiorisca? Sola Atene; e questa, dice Muller [b], quando cessò di grandeggiar come repubblica, quando o spontanea sotto Pericle o per forza sotto Alessandro ricevette leggi da un solo. La ragione è chiara: un corpo di letterati mal

---

a Mole ruit sua. (HORAT.)
b St. univers. t. 1, l. 4, pag. 112.

può occuparsi dei pubblici affari, e una repubblica ove i saggi non si occupano degli affari, non può durare. Per questo Roma repubblica lasciava arti e lettere e scienze ai suoi liberti, e pensava a reggere il mondo:

> Excudent alii spirantia mollius aera etc.
> Tu regere imperio populos, Romane, memento.
> (*Aen. l.* 6.)

E quando ella s' innamorò delle arti di pace o cessò o era cessato in lei lo spirito repubblicano.

555. IV. Se riguardiamo le opere della natura, esse ci raccomandano ordinariamente le forme monarchiche anzi che le comuni, come si dirà appresso [561] [a]. Ma ciò non fa che non possa l' arte talvolta perfezionar la natura, correggendone in casi particolari le deviazioni cagionate da individuali difetti. Naturali son dunque tutti i Governi quando nascono legittimamente dai fatti.

556. V. Il Burlamacchi nel decidere tal quistione a favore del Governo misto tutta appoggia la soluzione ad un solo principio, dicendo ottimo quel Governo che bandisce la licenza senza dar luogo alla tirannia [b]. Questo principio parmi peccare per molti capi. 1.° perchè dimentica il più essenziale degli elementi sociali, l'unità: dividete uno Stato in tre o quattro partiti uguali; avrete equilibrio, e però impossibilità e di licenza e di tirannia. Ma avrete voi una vera, una buona, una felice *società*? Se l'essere sociale consiste nella *unione*, è chiaro che quanto più *dividete* tanto meno avrete di es-

---

a « Toute division de pouvoir est un raffinement suggéré par l'expérience; « le plan le plus naturel est celui qui place l' autorité entre les mains d' un « seul » (BENTHAM t. 3, pag. 231).

b Dritt. polit. pag. 2, c. 2, §. 8.

ser sociale. Dovea dunque dire ottimo quel Governo che *congiugne col sommo di unità* la maggior sicurezza e dalla licenza e dalla tirannia. La stessa verità può dimostrarsi sotto quest' altro aspetto. In ogni società ci vuole un elemento di *essere* ossia di *stabilità*, ed una di *operare* ossia di *progresso* [310]. La Provvidenza volle che l' autorità andasse congiunta con certe prerogative perchè tendesse alla stabilità, che la moltitudine fosse in istato men agiato perchè tendesse a progredire, che amendue fossero inseparabili, perchè la stabilità fosse *progressiva*, il progresso *conservativo*. Se dunque pensate più a dividere che ad unire, introdurrete lo squilibrio e scioglierete la società [a].

2.° Riduce l' ottimo Governo ad una pura negazione: or il puro negativo non è mai l' ottimo: chi mai dirà l' ottimo dei medici esser quello che non ammazza l' ammalato?

3.° Suppone un Governo misto esser più di ogni altro sicuro dalla tirannia. Or se per *tirannia* intendasi (come suole nel senso più specifico) l' ingiusto dominar di *un solo individuo* sopra la società, la sua asserzione è evidente: ma nel caso nostro *tirannia* vuol prendersi nel senso generico per *abuso di autorità sovrana*. Or in questo senso 1.° egli è certo per confessione del Burlamacchi medesimo [b] ogni forma di Governo poter degenerare in tirannide: di che potrete consultare il Romagnosi nelle Ist. di civ. filos. ossia giurisp. teor. ove dimostra nella teoria del Rousseau annidarsi la tirannia democratica. 2.° La tirannide di un solo sembra incontrare minori ostacoli a prodursi, ma prodotta è men durevole; quella dei molti meno agevole a concertarsi, ma se concertisi è più dure-

---

a Tutto l' *Esame Critico* riguarda questa materia, ma specialmente l'ultimo capo del 1.° Tomo nei §§. 3 e 4, ove si ragionano *La divisione e l'indivisibilità dei poteri*.

b Drit. polit. pag. 2, t. 1, c. 39.

vole. 3.° Ordinariamente parlando la tirannia dei molti è meno biasimata perchè il numero degli oppressori dà un aspetto di legittimità che illude, e le voci degli oppressi vengono dal numero medesimo soffocate: ma è più biasimevole appunto perchè opprime i deboli che hanno maggior dritto alla protezione sociale.

4.° Sotto ogni forma di Governo gli ostacoli alla tirannia opposti dalla natura sono sempre assai più gagliardi degli umani artificii [a]: i sensi di umanità, di giustizia, d' interesse, di timore, tutto parla per impedire il sovrano, sia uno o moltiplice, di divenir tiranno; e chi voglia leggere *di buona fede* le storie, dopo lo stabilimento del Cristianesimo potrà rinvenir dei principi incapaci, ma troverà ben pochi principi *veramente e costantemente tiranni.* Veggasi in tal proposito l'Haller [b].

5.° Sotto ogni forma *se suppongasi la forza* SUPREMA *libera dal freno della coscienza e della pubblica onestà o della opinione pubblica*, saremo nell' alternativa o di averla debole a reprimere la licenza, o tiranna ad opprimere la giustizia. Il gran mezzo di social sicurezza è dunque, come ben nota l'Haller, la coscienza, o almeno la sociale onestà.

Vegga chi vuole quel savio e dotto pubblicista; a noi basta, in materia praticamente si inutile, aver dato un cenno di soluzione scientifica, con quella imparzialità che è propria di chi per professione è destinato a vivere sotto ogni Governo, è interdetto dall' avervi alcuna parte o speranza, è alieno da ogni animosità di fazione e da ogni ambizione di applausi.

---

a V. ivi n. 631 e segg.

b Rest. de la Sc. polit. t. 1, c. 15.

NOTE

AL CAPO IX.

LXV. *Sopra il Montesquieu.*

Alquanto diversa potrà sembrare la divisione recata dal Montesquieu, il quale divide i Governi in Repubblicano (Democrazie e Aristocrazie), Monarchico e Despotico. Strana divisione in verità, ove il vizio di Governo viene annoverato fra le sue forme. Se un naturalista dovesse darci con pari logica la descrizione del genere umano, ci direbbe che tutta la specie umana si divide in *maschi, femmine e zoppi*. Ma tali errori non recano meraviglia in un autore che sembra non avere nè disegno, nè principii determinati in tutto il corso della sua opera 1. Egli vuol dettarci le norme di ogni legislazione e ne stabilisce per fondamento questa falsa divisione senza darsi la briga pur di accennarne una prova nè di fatto, nè di ragione, nè di autorità 2.

Poscia assegna i suoi pretesi *principii* di operazione per ciascuna di codeste forme, virtù per la democrazia, moderazione per l' aristocrazia, onore per la monarchia, terrore per lo dispotismo. Per poco che si conosca il cuor umano si comprende agevolmente che tutti codesti mezzi son necessarii in ogni Governo ben ordinato, giacchè in ogni moltitudine vi sono naturali capaci e bisognosi or dell' uno or dell' altro di tali impulsi [732]. Vero è che un governo più imperfetto avrà bisogno di maggiori virtù individuali affin di sussistere; ma ciò non fa

---

1 Gli adoratori di questo pubblicista alla moda potrebbono leggere autori non sospetti, il BENTHAM t. 3, p. 80 e il FILANGIERI pag 402, i quali dimostrano la stoltezza di simile idolatria.

2 Esprit des Lois l. 2 e 1.

che senza virtù possano sussistere gli altri. Nulla dico del senso che egli dà alla parola *virtù* escludendone la morale e la religione; il che in sostanza è un dirci che la virtù è l'entusiasmo di chi [134] tutto sacrifica agl'interessi politici della sua patria 1. « Quanto desolante, dice il Romagnosi 2, altrettanto falsa è la idea dataci dal Montesquieu della virtù politica. » E il Vico nel 1 tomo della scienza nuova, parlando del grande amor di patria dei tempi eroici osserva che era « un grande amore dei proprii beni , un grande interesse privato. » Ecco ciò che al Montesquieu pareva l'apice delle virtù, la speranza della società. Domandate voi che cosa è *libertà politica*? Al capo 3 del libro 2 , ella è il *diritto di fare ciò che è permesso dalla legge* (definizione a dir vero un po' curiosa giacchè è egli possibile che non si abbia *dritto* di fare *ciò che è permesso*? ci si può impedir l'*atto* ma il *dritto* è implicito nel *permesso*); e al capo sesto, è quella quiete d'animo che proviene dalla opinione della propria sicurezza. Da questa singolar definizione deduce l'A. essere necessaria per la libertà la divisione dei poteri e su tal base prosiegue poi a ragionar lungamente come se il suo detto fosse un dogma ed egli un oracolo . . . In verità ebbe ragione l' Haller quando del Montesquieu ci dice che , leggero e sofistico com' è , non merita la riputazione di cui ha goduto 3. Simil sentenza ne porta il ch. C. de Bonald e fino ad un certo segno anche lo Stewart, il quale benchè per altro al Montesquieu assai favorevole 4, lo accusa di avere scritto senza connessione , senza disegno e quasi senza sapere con certezza ove andasse a parare.

Ciò non ostante per quella leale imparzialità che professiamo anche verso i nemici del vero , dobbiam riconoscere che lo *Spirito delle leggi* fu una transizione del dritto sociale dall' astratto al concreto; e se l' empietà allora regnante non avesse strappato all'A. degl' incensi ch' egli abbominò morendo; se la sua mente, falsata dalle dottrine repubblicane, non avesse pervertite le idee suggeritegli dal suo ingegno; il pensiero di ricercare nelle *individualità* di ogni popolo la base della *individualità* di sue leggi , avrebbe potuto meritargli riconoscenza per parte della filosofia politica. Ma egli precipitò nel puro empirismo

---

1 Espr. des Lois l. 3, c. 5.

2 *Ist. di civ. fil.* t. 1 , l. 6 , p. 485.

3 Restauraz. della Sc. polit. T. 1, c. 6, n. 7. Veggasi in fonte questo erudito e saggio articolo.

4 Hist. des sciences métaph. T. I, pag. 303 segg. « Ses faits sont si peu « liés que nous serions tentés de croire « qu' il y a été conduit à son insçu, et « plutôt par une curiosité fortuite que « par aucun dessein conçu d' avan « ce etc. » Poco da questo diverso è il parere del Villemain: « Autrefois j'a« vais cru voir dans l'ouvrage de Mon« tesquieu une composition savante « complète en toutes ses parties ... En « l' étudiant davantage je l' ai moins « compris: j' ai cru y remarquer des « contradictions, des lacunes et plus « d' un problème sans réponse. . . . Il « a la mérite d' être surtout histoire » (*Cours de littér*. Leç. 14 , T. I , p. 2, pag. 46). Montesquieu mancava della prima guida per trovar il vero, il giusto, l'utile ecc. (Romagnosi *Introd.* §. 370).

allora regnante e invece di ravvisare nelle condizioni individuali *un fatto determinante* le leggi universali ed immutabili di natura, parve *talora* (benchè altrove si contraddica) voler seppellire in questo materiale elemento e la umana libertà e la virtù e la giustizia, deducendo da tali elementi ogni moralità, o almeno assoggettandola ad essi [1].

LXVI. *Sopra la Ripartizione dei Governi.*

Ma e che? obbietterà forse taluno, vorreste voi sostenere che il predominio di questo o quel corpo elettivo non abbia a cagionare effetti essenzialmente diversi [2]? che sia lo stesso aver un solo senato, o avere una seconda o anche più adunanze or legislative or esecutive ecc.? che un Doge o un Re dotati di potere esecutivo non cagionino varietà nella forma del governo? — No, non niego che vi sia tal differenza, ma dico solo che tal differenza non è nè *essenziale*, nè *sì* chiaramente contornata e *precisa* da poter caratterizzare una specificazione filosofica, dedotta cioè dalla natura della cosa e non dalle sue accidentalità. Infatti tutte le circostanze dianzi enumerate, un Doge, più camere ecc., non possono elle trovarsi in qualsivoglia repubblica sia democratica sia aristocratica? dunque non costituiscono differenze *essenziali*. Di più chi può negare al Montesquieu sopra citato [507] che un' aristocrazia numerosa non divenga, *nel sistema che combattiamo*, una vera democrazia ove il popolo è contato per nulla come per nulla eran contati gli schiavi nelle democrazie antiche? E viceversa chi negherà che, paragonate ai non cittadini, queste pretese democrazie non fossero vere aristocrazie [3]?

Dissi nel *sistema* ipotetico *che combattiamo*, giacchè nelle dottrine dell'Haller, che abbiamo in tal materia seguito, ogni *poliarchia* o nasce o diviene ben presto per inevitabil legge della natural propagazione un' *aristocrazia* composta dai fondatori di essa società o dei loro successori come vedrem fra breve [519 e 524] e la vera democrazia di *tutti* non è se non uno stato momentaneo e passeggero [4].

---

1 V. per es. l. 4, c. 2, de l'éducation etc. l. 24, c. 5 e cap. 19, ecc.

2 V. *Esame Critico* t. 1, c. 2. *Suffrag. Univ.*

3 « Qu' est-ce qu' une république « dès qu' elle excède certaines dimensions? C' est un pays, plus ou moins « vaste, commandé par un certain « nombre d' hommes qui se nomment « *la république*, mais toujours le gou- « vernement est UN, car il ne peut y « avoir de république disséminée » (MAISTRE *Du Pape*, Tom. 1, cap. 1, pag. 5).

4 « Dione discepolo di Platone o- « diava come lui la pura democrazia « che quel filosofo chiamava non go- « verno, ma mercato di tutti i governi, « conciossiachè *diventava nel fatto* o « *aristocrazia o oligarchia* o peggio « che *monarchia*, secondo che uno o « più furbi agitavano e dirigevano a « posta loro la plebe *sempre ignorante*, « *volubile sempre*, e che pur sempre è

Almeno non neghercte che quando le leggi dipendono dalla doppia sanzione del Re e della nazione, si ha un vero governo *misto*, distinto dall'*uno* e dal *non uno*. — Non credo di poter concedere tale asserzione, anzi se ben si comprenda la nostra dottrina, la obbiezione apparirà *contraddittoria*. Noi non diciamo esser impossibile che molti individui formino una *sola autorità;* anzi abbiam dimostrato che l'autorità è essenzialmente una e nella democrazia e nell'aristocrazia, insomma in ogni società, giacchè è il principio della unità sociale [421 e seg.]. Ma altro è *unità di autorità*, altro *unità di superiore*, cioè di possessore dell'autorità [467]. L'autorità *una* è posseduta nella monarchia da *un individuo*, nella poliarchia da *più individui;* è egli possibile trovar via di mezzo fra queste due forme? *quando le leggi dipendono dalla* DOPPIA *sanzione* è chiaro che due sono i principii formanti la legge, ossia *obbliganti* la società; or chi ha diritto di obbligare è possessore dell'autorità [114 e seg]; dunque *due* qui sono i possessori dell'autorità; or il *due non è uno;* anche questa forma cade dunque sotto la categoria del *non uno*. — Ma qui i *due* se non *sono uno* ben *formano uno*, e però un vero misto. — E qual è quel governo ove i *più* non formino *uno*? Se è *essenziale* alla *sociale autorità* l'essere *una*, è chiaro che ogni governo di molti in questo senso potrà dirsi *misto*, essendo impossibile un governo ove non esista un qualche elemento di unità che ne formi la *legge:* nella monarchia questo principio *uno* è *una* volontà, nella poliarchia *un* consenso, ma sempre è un elemento *solo* e ripugnerebbe che l' *uno* nascesse dal *più* 1. Ciò in che le due forme essenzialmente differiscono è che l' *unità* sociale nella monarchia nasce dall'*uno* naturale, nella poliarchia dall'*uno* artificiale o morale; nella monarchia il sovrano è propietario dell' autorità sociale; nella poliarchia proprietarii ne sono i *soci* o sieno i *veri* cittadini 2; nella monarchia la unità di autorità viene aiutata da molti ministri perchè un solo individuo non potrebbe stendersi alla materia che dee muovere; nella poliarchia la moltiplicità dei proprie-

---

« la parte più numerosa della società » (PALMIERI *St. di Sicil.* C. 8, pag. 166). Ecco fatto da due antichi saggi, assai periti l'uno in pratica, l' altro in teoria di governo repubblicano, un bel panegirico del popolo sovrano, e confermata, ma sotto aspetto dal nostro un po' diverso, la insussistenza della democrazia.

1 « Nous ne concevons pas que « dans l'ordre intrinsèque des choses « la variété puisse esister; sans que « préalablement n' ait existé l'unité » COUSIN Intr. lec. 4, pag. 113... « C'est « l' unité qui préexiste à la variété. »

2 Questa essenzial differenza di ogni poliarchia dalla monarchia fondata sull'*uno* o *non uno* proprietario del potere fu già osservata dall' A. dell'opuscolo *De regimine Principum* l. 4, c. 1, che va fra le opere di S. Tommaso. Ivi dopo aver detto che ogni specie di poliarchia *dicitur contra regnum*, soggiugne che la precipua essenzial differenza dei due governi in ciò consiste che il *vero* Re è proprietario del potere, *in ipsius pectore sunt leges*; all'opposto nella poliarchia, *quamvis unus dominetur*, *regimen tamen pendet ex pluribus*.

tarii viene a concentrarsi in un consesso per trovare un' unità di giudizio e di volere, un *principio di ordine* che nei molti non può nascere se non dall' *uno*.

LXVII. *Obbiezione sciolta.*

Mi furon proposte in questa materia due obbiezioni. 1.° Il padre non avrebbe egli diritto d' impedire i traviamenti dei figli emancipati, e stabiliti in terre non sue? se ha tal dritto, la sua autorità non può ripetersi dal dominio territoriale. 2.° E i figli non hanno dritto d'impedir al padre un qualche eccesso? pure non può dirsi che sieno superiori.

A questa seconda obbiezione già abbiam risposto al num. 495: l'impedir gli eccessi, dritto e dovere di chi può impedirli senza causare maggior male, non è per sè esercizio di autorità ma atto di umanità. L'autorità si esercita allor quando questi eccessi si vietano con dritto di provveditore universale, di centro della operazione sociale, a cui si appartiene non solo impedir il male, ma anche ordinar il bene. Or il figlio non è provveditore universale di questa società che abbiam contemplato; egli dunque, frenando gli eccessi del padre, opererà con dritto ma non *per autorità*.

Quindi apparisce la risposta anche alla prima difficoltà. Il padre che ai figli emancipati e stabiliti in terre non sue vietasse un qualche delitto, al più eserciterebbe un avanzo di dritto paterno, ma non un'autorità di superiore, giacchè separato da essi e d' interessi per la loro emigrazione e di relazione per la loro emancipazione più non è provveditore della loro società. I figli dovranno dunque obbedirlo se vieta il male, non perchè egli ha autorità di governarli, ma perchè essi sono obbligati a non far male; e il rispetto ed amore che gli debbono ancora, benchè emancipati, renderà questo lor dovere ancor più sacro.

Ma i figli che rimasero sulle terre del padre non hanno isolato dai suoi i loro interessi; or la comunità d' interessi non può procedere con ordine senza unità di direzione; questa unità di direzione niuno ha dritto a darla fuorchè il superiore comune; dunque ove un ben comune richiede tal direzione, sol il padre è in dritto d' imprimerla ai figli anche emancipati, finchè una totale separazione d' interessi non ne forma società distinta.

LXVII. * *Del patriziato.*

Ed ecco spuntar dalla natura stessa dell'uomo il primo germe e la prima idea del *patriziato* intorno a cui tanto si è disputato a' dì nostri dai *demagoghi*, i quali non seppero ravvisarvi se non la prepotenza dei forti e la oppressione dei deboli.

Eppure la stessa etimologia del nome dovea rammentarne l' origine di fatto registrata negli annali di Roma; e bastava la più superficial considerazione della umana propagazione per farci intendere che dovunque una società di uguali fon-

da o da sè sola o sotto un sovrano società novella, ivi la società di uguali diverrà a poco a poco corpo di patrizii. Così degli Etruschi ci dice l'erudito sig. C. Artaud 1 che « la somma del poter sovrano trovavasi soltanto nei patrizii, *originali e legittimi* cittadini. » Così in Cartagine « era probabilmente, dice il Cantù, una nobiltà ereditaria *discendente dai padroni* tra quelli che condussero la prima colonia 2. » Così tra I Galati *lo stirpe conquistatrice godea privilegi* 3. Così in Firenze i Buondelmonti, gli Amidei, gli Uberti ecc. che protessero la prima ragunata di gente, ne divennero naturalmente *la nobiltà*, i *patrizii:* e la governarono fino alla tirannia di Gualtieri di Brienne 4. Così in Venezia il patriziato venne composto da quelle famiglie che governavano nell'anno della *serratura del consiglio* (1297 dell' E. V.) 5. Così in Ragusa il governo si tenea « dai discendenti dei primi fondatori di quella repubblica e dai nobili del territorio da essi comprato nella Bosnia 6, la plebe era composta dei marinai, merciai, contadini; insomma delle persone di servizio. Il patriziato di Berna nasce dai piccioli nobili adunati in quella nuova fondazione da Bertoldo di Zeringen 7; « le prerogative degli odierni abitanti delle Asturie dal nobile coraggio dei loro « antenati nel mantenere la religione e la indipendenza 8. » E generalmente parlando la nobiltà *feudale* è composta dei successori di coloro che già comandavano negli eserciti barbari, conquistatori delle romane province 9.

La *nobiltà* dunque ossia il *patriziato* nasce, come la società di cui forma parte, dalle circostanze *di fatto;* e sebbene tra i *fatti* ve ne possano esser ancor dei violenti ed ingiusti, non dee però attribuirsi ogni prerogativa a violenza e ad ingiustizia; anzi generalmente parlando la nobiltà nasce come la sovranità dalla beneficenza di chi l'acquista, e dalla riconoscenza sociale dei beneficati (170 segg.)

La stessa *nobiltà* conferita dalla libera volontà dei Sovrani che potrebbe sembrare una eccezione alla regola, pure se ben si riflette conferma anzi questa nostra dottrina dedotta dai fatti. Imperocchè a qual titolo suol ella conferirsi? Ognuno sa che per tre vie era aperto l'accesso a nobilitar la famiglia nei tempi anteriori alla rivoluzione, cioè per via o di fondi acquistati, o di laurea, o di milizia, i quali titoli corrispondono appunto alle tre maniere benefiche di acqui-

---

1 *Storia d' Italia* (nell' *Universo*) pag. 83 e 85.

2 CANTU' St. Univ. t. 1, p. 140.

3 Ivi p. 198.

4 MULLER t. 2, pag. 15, e 45.

5 Ivi pag. 19 e 20.

6 Ivi pag. 63 e segg.

7 MULLER *St. univ.* t. 1, pag. 73 e segg.

8 MULLER *St. Univers.* t. 1, p. 461.

9 Da questi fratelli d'arme venne il corpo dell' alta nobiltà (Ivi t. II, pag. 426). Nell'anno 1060 i baroni Normanni scacciando i Saraceni dalla Sicilia si univano per provveder alla guerra in assemblea, la quale ... fu detta braccio baronale e militare (COLLETTA *Stor. del R. di Nap.* t. 2, pag. 305).

star superiorità da noi sopra indicate [460] cioè di aiutar i più deboli or col sostentarli nella vita, or coll'istruirli nel vero, or col difenderli dall'oppressione Onde ben disse il Vico (Sc. N. t. 1, c. 2, § 18) *industria* di coltivare i campi... *fortezza* di difendergli dai ladroni ... *generosità* e giustizia di ricevere gl' ignoranti ed insegnarli (produsse la nobiltà) — E il Guizot (Civ. franç. leç. 12) « la « force physique, la prépondérance sociale, la supériorité morale telles sont les « gradations de l' aristocratie. » — Il conferire un titolo era un *dichiarare* la nobiltà piuttosto che un crearla ; con quel titolo il sovrano o la repubblica dichiaravano essere il titolato atto a giovare altrui per la copia dei mezzi or di ricchezza, or di scienza, or di valore che egli avea a sua disposizione.

Ed ecco perchè la natura stessa della nobiltà escludea il professare mestieri *per lucro :* il faticare *per guadagnare* sarebbe stato quasi un riconoscersi bisognoso di sussidio, e però incapace di prestarlo altrui: sarebbe dunque stato un degradarsi, uno *snobilitarsi*.

Non prendo io nè a lodare nè a biasimare in questi sensi l' abuso che portò talora non solo a boria e a prepotenza, ma a scialacquamento e a pazzia. Osservo soltanto questo *fatto*, questi sentimenti formatisi *naturalmente* in tutta la società europea, come ne ho osservati tant' altri, perchè ravvicinando queste varie osservazioni si può andar conoscendo il vero lavorio di natura nell'essere sociale, specialmente nella società in cui viviamo, e sceverarlo da ciò che la smania sistematica si è sforzata primieramente di stabilire colle dottrine, poi di eseguire colla violenza. La nobiltà, il patriziato considerato così *nel fatto* si vede; 1. essere un parto naturale dell' associazione che potrà venirle *traslocato* ma non mai distrutto: 2. essere quel medesimo fatto su cui si fonda ogni superiorità di dritto [470]: 3. essere un primo passo verso la sovranità, la quale null' altro è se non la superiorità indipendente (ed ecco perchè lo spirito anarchico nel 1791 prese di mira ugualmente e le monarchie e la nobiltà): infatti voi vedete mille volte la *nobiltà* divenir *sovrana* divenendo indipendente senza violenza alcuna, pel solo fatto della cessazione di un poter superiore. Così si trovò sovrana in molte città d' Italia la nobiltà a proporzione che andò cadendo l' autorità dell'impero di Allemagna 1; e quando quell' autorità risorse ricadde talora nel grado di nobiltà onde era surta ad aristocrazia.

---

1 MULLER t. 2, l. 17, pag. 14. « Di questi giorni molte città d' Italia, divenute indipendenti si riscattarono sotto Rodolfo di Habsbourg dai dritti regali ... *acconsentirono od essere governate da grandi famiglie*, ecc.

LXVIII. *Conseguenza del patto sociale.*

Infatti il sofista di Ginevra che ha almeno certe volte una specie di sincerità, o arroganza che dir si voglia, nel sostenere i paradossi anche più arditi, lo dice apertamente: tout gouvernement légitime est républicain: e nella nota lo prova, perchè non è legittimo un Governo se non sia guidato dalla volontà generale; dunque in ogni monarchia *legittima* il Sovrano è ministro del popolo; allora la monarchia stessa è una repubblica — alors la monarchie elle même est république — (Contr. soc. l. 2, c. 6, pag. 63).

Il fondamento di codesto suo argomento lo avea piantato prima nel c. 2, pag. 41, ove determinando la nozione di *volontà generale* dice che « il n'est pas « nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix « soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité. » Ecco una vera associazione di *uguali* da cui *per necessità di natura dee* risultare un Governo a comune [524].

Dal che risulta un'altra conseguenza di molto rilievo che dichiarata da Gian-Giacomo tanti anni fa, pure ancor non è stata pienamente compresa; ed è che tutti i governi ove il Sovrano riconosce la dottrina del patto sociale vengono per questo stesso a dichiararsi non più monarchie ma repubbliche, poichè il Sovrano viene a dichiararsi *amministratore* dell'autorità comune, e a protestare di non averne *la proprietà*; nella quale *proprietà* consiste l'essenza della monarchia.

E di questa verità aveano un segreto sentimento i repubblicani, senza forse avvertirlo, quando tanti schiamazzi menavano contro il titolo di *Re di* Francia cui cangiarono in *Re dei* Francesi; dicendo che la dignità della *nazione* non comporta che essa venga riguardata come *proprietà* di un individuo. Essi venivano con tal fatto a ridurre il linguaggio in armonia colle dottrine repubblicane che non ammettono monarchia *proprietaria;* e dichiararono col titolo stesso che il re non era proprietario non potendo gli uomini divenire proprietà altrui se non sono schiavi. All'opposto l'antico linguaggio creato dalla natura degli avvenimenti esprimeva una verità di *fatto* che i sofisti avrebbero voluto cancellar dalla storia, cioè che il Sovrano governava i Francesi perchè ereditava i dritti, allora più o men riconosciuti, del *conquistatore* della Francia 1.

Era dunque secondo le rozze idee degli antichi tempi padrone della Francia e *Sovrano* de'Francesi; e siccome egli ereditava i dritti di proprietà di tutti quei feudi, dal cui aggregato risultava la monarchia Francese, così ereditava come

---

1 V. *Esame Critico* t. 1, c. 3, § 4, n. 201 e seg.

sua proprietà anche il dritto di governar le persone; il qual dritto durava in forza della prescrizione, anche dopo che le idee di giustizia rettificate dal cristianesimo non avrebbero più permessa la barbarie di quelle conquiste; non essendo possibile l' ammettere nella società dopo un certo lasso di tempo lo scioglimento dell'ordine presente in forza de' disordini antichi.

Le teste sofistiche confusero dunque l'esser *proprietario* del *dritto* coll'esser *proprietario degli uomini* e persuasero ai dabbenuomini che il suddito di un Monarca è schiavo ogni qualvolta il Monarca è *proprietario* della sovranità Il Burlamacchi, che forma un anello tra le opinioni storiche del medio evo e le opinioni dei sofisti che si andavano a' suoi di formolando, il Burlamacchi, dico, dall' un canto ammette che il Principe ben può *essere proprietario*, potendo il dritto di governare *venire in commercio come ogni altro dritto* 1; e che il dritto di conquista rende il sovrano proprietario del suo reame 2; ma soggiugne poi molte limitazioni colle quali dimostra che assai dura gli parea ad inghiottire questa pillola. Io sono persuaso che se egli avesse ben penetrato d'onde e come nasca una monarchia patrimoniale [518] e come il suo diritto derivi non dall'utilità di chi governa, ma dal dovere di fare il ben comune, ogni difficoltà saria cessata; ma egli partiva dal suo principio sistematico della *convenzione tra Principe e popolo* 3 nel qual sistema ogni sovranità è del popolo, almeno finchè non se ne spoglia 4, anzi anche poichè se n' è spogliato 5. Il popolo è dunque in possesso secondo il Burlamacchi: or il possessore non può essere spogliato se non con titoli certi ed evidenti: quindi la gran difficoltà nell'ammettere i regni patrimoniali, e la pretesa necessità del consenso dei popoli o *espresso* o *tacito*.

La storia per altro ci presenta moltissimi regni patrimoniali, moltissime alie nazioni di province e di regni, e lo confessa il Burlamacchi; or questa confessione è un riconoscere che il *fatto* è contrario alle sue ipotesi e favorevole a noi; e il ricorrere per ispiegarlo a *consensi taciti* o a *violenza* egli è un dichiarare di voler stiracchiare il fatto al sistema anzi che appoggiar il sistema sul fatto.

LXIX. *La forma del Governo determinata dai fatti anteriori.*

Tutta la storia vien qui ad attestare la verità della nostra teoria, la quale tiene il mezzo come ognun vede fra il sistema esclosivo dei sofisti che vogliono

---

1 Dritto Polit. p. 1, c. 7, §. 53.
2 Ivi §. 52.
3 Ivi §. 53
4 Ivi p. 1, c. 6, §. 6.
5 Ivi pag. 2, c. 6, §. 24 e p. 1, c. 7, §. 14.

tutto repubbliche 1 e la sentenza di certi autori ai quali sembra necessario stabilire come primitivo Governo presso tutti i popoli il Governo monarchico 2. Vero è che non pochi autori antichi danno buon appoggio a questa ultima sentenza; vero che nella prima divisione delle genti in Sennaar ogni nazione comparisce sotto il suo patriarca 3; vero finalmente che lo incremento naturale della famiglia, quando la vita umana durava ancora i due o tre secoli, dovea formare di ogni famiglia un popolo prima che il padre morisse, e però dovea formar di ogni padre un Monarca [316]. Ma forse che da quell'epoca in qua non possono formarsi popolazioni novelle? Finchè vi ebbero regioni disabitate (e forse non ve ne ha ancora oggidì?) le colonie che vi si stabilirono potevano essere composte or d' individui già soggetti ad un padre o duce sovrano, or di uguali associati fra loro per ispontaneo consenso: nel primo caso dovettero nascerne monarchie, nel secondo repubbliche.

Monarchie infatti voi vedete nascere nella Grecia quando un Cecrope, un Inaco, un Danao ecc. 4, riportano agli Elleni, inselvatichiti dopo la loro separazione dal centro della civiltà asiatica, la luce delle antiche tradizioni conservate in Fenicia, in Egitto; monarchia fra gli Unni quando un Attila li guida alla vittoria 5, monarchia fra gli Arabi quando un Maometto vi si presenta qual Profeta dominatore; monarchia fra i Mogolli quando un Gengis-kan ne forma 6 un sol popolo; monarchia in Ispagna e in Portogallo quando Pelagio ed Enrico I coi loro successori rianimano il coraggio dei cristiani, e ne creano nazioni novelle. E quanti fra i conquistatori d'America avrebbero potuto stabilir colà nuovi regni, se per istabilirvisi non avessero avuto bisogno di sussidio dai sovrani di Europa 7!

All'opposto osservate come nascono novelle popolazioni in Sicilia: unioni di liberi concittadini partono da alcune repubbliche greche, approdano alle coste Sicane e trovansi formate in repubbliche fin dal primo lor nascere: tali sono Nasso fondata dai Megaresi, Siracusa dai Corintii, Acre, Casmena e Camarina dai Siracusani, Gela ed Agrigento da Cretesi e Rodiotti, ed altre 8. E questo carattere repubblicano, lo conservano tutte quasi le colonie greche e nell'Italia e sul Ponto Eusino 9 come provegnenti tutte da colonia di uguali associati. Repub-

---

1 V. nota preced. LXVIII.

2 Haller: *Restaur. della Sc. polit.* cap. 25.

3 *Genes.* cap. 10 e cap. 14.

4 V. Pouqueville *St. della Grecia* (nell'*Universo*) pag. 7.

5 Muller *St. univ.* T. 1, pag. 400.

6 Crimea (nell' *Universo*) Famin pag. 13.

7 È nota l' *influenza quasi regia* esercitata dal famoso Diego Alvarez sui Topinambi nel Brasile (V. l'*Universo*: *Brasile* pag. 37 e seg.)

8. V. S. Filippo: *Compendio della Storia di Sicilia* c. 1, pag. 9.

9. V. nell' *Universo* La Crimea di Famin pag. 7 e 8, e il Muller t. I, l. 2, pag. 67.

bliche nascono e Firenze e Venezia e Friburgo e Berna e Ragusa e tante altre città cresciute insensibilmente per l'adunamento di persone fra loro straniere o uguali. E molte ancora di quelle popolazioni il cui elemento è per sè monarchico, pure colle confederazioni prendono bene spesso un aspetto repubblicano. Tali sono generalmente parlando i popoli ancor semibarbari : così tra i Germani ogni tribù avea il suo Principe, fra gli Etruschi ogni nazione il suo Lucomone 1 ; fra i Tartari Kalmuchi ogni tribù il suo Kan 2 dall'assemblea dei quali era governata l'intera nazione, se la guerra non obbligava a darsi un capo. E i Greci sotto Troia non erano, come nota Pouqueville, una vera repubblica federale?

E poichè abbiam fatto parola di confederazioni, perchè tengono esse ognora forme repubblicane se non perchè si formano di Stati fra loro legalmente uguali? La confederazione Anseatica, l'Olanda, la Svizzera, gli Stati Uniti furono repubbliche perchè nacquero dalle associazioni di popoli fra loro uguali. L'impero stesso ai tempi di mezzo, benchè dall' unico imperatore prendesse aspetto di monarchia, era realmente una vera aristocrazia, come pur la Polonia 3.

La teoria dunque da noi presentata, e dedotta dalla osservazione del naturale incremento di una famiglia, viene giustificata perpetuamente dai fatti del genere umano 4.

LXX. *Ridicolezzo del patto sociale.*

Chi vuol vederne una prova per ricrearsi qualche momento può interrogare il Burlamacchi al cap. 5, parte prima del dritto politico, *come* ogni suddito *dipenda pel proprio consenso.* Ivi gli si dirà che « i primi fondatori degli Stati « *vengono riputati* avere stipolato che i loro figli avrebbero dritto di godere dei « vantaggi comuni [§ IX]. Ma siccome la stipolazione del padre non può aver « forza di sottomettere i figli malgrado loro » [§ X] l' A. trova una maniera comoda per farli consentire senza loro saputa ; ed eccola al § XI. « Basta che i fi- « gli giunti alla età di discrezione vogliano vivere nel luogo della loro famiglia « e della lor patria perchè *si reputi* che essi sottomettonsi. » Egli non si dà carico di un caso che pure meriterebbe considerazione ; ed è : se *sarebbe reputato consentire* alla sommissione quel figlio che volesse vivere in famiglia, ma *protestasse* frattanto positivamente di non sottomettersi? pretendere che perchè *egli è libero* non possa vivere in famiglia *se dissente*, egli è un ridurre la *libertà naturale* ad una condizione assai trista: pretendere che *si reputi consenso il dissen-*

1 Muller t. 1, l. 8, Artaud Italia (nell' *Universo*) pag. 85.

2 Famin : Ivi : Regione Caucasea pag. 16.

3 V. Muller t. 2, pag. 188 e 277.

4 Veg. *Esame Critico* t. 1, c. 4, dell' Emancipaz. dei pop. adulti specialm. § 3.

so, egli è un obbligar il filosofo ad inghiottirsi una contraddizione madornale; e pure se il dissenso non è consenso, quel giovane godrà tutti i vantaggi sociali senza aver prestato assenso veruno. Lo costringerete voi in nome della libertà ad andarne esule e a spezzare tutti i vincoli più soavi *di naturale* affetto a padre, a madre, a fratelli, a sorelle? ...

Mentre aspettiamo la soluzione di questo problema proseguiam la lettura; troveremo altre *riputazioni* non meno strane delle precedenti. I forestieri che vivono in un paese sarebbero liberi da ogni legge non avendo preso parte al patto: come faremo a legarveli? « Ella è massima *considerata* come legge naturale »... (Adagio: che vuol dire questa frase? il senso ovvio di tal frase vuol dire che per comodo del sistema *si finge* esser legge 1 naturale). « È massima considerata co- « me legge naturale che coloro che entrano nelle terre di uno Stato *sono ripu-* « *tati* rinunziare alla loro libertà naturale e sottomettersi. » Oh questa in verità è curiosa, che la libertà mia naturale venga legata così che io non possa più viaggiare senza rinunziarvi! e con qual diritto? » Affinchè, risponde, se ricusa- « no obbedir alle leggi abbiasi dritto di considerarli come nemici. « Come! si vuol dunque supporre il mio consenso per potermi maltrattare! Di grazia, signori associati, maltrattatemi se vi aggrada; commetterete una ingiustizia perchè io son libero: ma almeno non aggiugnete alla ingiustizia lo scherno dicendomi che ho consentito a codesta violenza *con una specie di convenzione tacita* [§ XII]: questo è un *riputarmi* mentecatto o stupido, nè io mi curo di tal *riputazione*.

Or se di tante supposizioni abbiamo avuto bisogno solo per fabbricar un consenso di persone pacifiche, immaginate poi qual lambiccato di sottigliezze ci vorrà per creare il consenso fra due popoli nemici che si stanno scannando fra loro. Eppure se voi passate al capo 3 della seconda parte, voi vedrete un popolo che colle armi alla mano sta prestando il suo consenso e protestando la sommissione ai nemici nell' atto che si argomenta di sterminarli [§ VIII]: « i vinti *vengono* « *riputati* aver *anticipatamente* prestato un tacito consenso alle condizioni che « loro imporrebbe il vincitore. » E perchè? « Perchè si sono impegnati in una « guerra ingiusta. « Così i poveri popoli che nulla sanno ordinariamente dei veri motivi di una guerra, pagano il fio di una involontaria ignoranza col sopportar prima tutti i disastri di una guerra, e cader *poscia per propria volontà* in una disperata schiavitù; sì, si consolino: *per propria volontà*.

Ma, e se la guerra fosse giusta per parte dei vinti, e ingiusta per parte dei conquistatori? Il caso allora è più serio ed intricato; ma *non disperiamo della*

---

1 Se fosse *realmente* legge di natura l' A. avrebbe detto francamente, e legge di natura che chi entra in un territorio altrui rinunzia alla propria libertà; ma qual orecchio non si sarebbe accartocciato all' udire un simile strafalcione? Quel *considerata* che non dice niente, aggiusta tutto.

repubblica 1 : con qualche altra supposizione tutto si aggiusta « *si presume* che « il sovrano legittimo e i suoi eredi abbiano rinunziato alla corona [§ IX]. . . . « basta che l'usurpatore abbia regnato pacificamente per qualche tempo per *dar* « *luogo a credere* che il popolo si accomodi al suo dominio : » ed ecco tutto aggiustato : ecco combinati insieme due termini che una logica un po' schizzinosa avrebbe giudicati contraddittorii: ecco combinato un *consenso violento*, ossia *volontà violentata: quod erat demonstrandum :* giacchè questo ci avea promesso l'A. al principio di questo capo. « Il solo fondamento legittimo di *qualunque* « acquisto di sovranità è il consenso o *la volontà* del popolo [§. 1]. . . . Si può acquistare la sovranità *per violenza* [§. 11]. L'assunto era scabroso, ma non può negarsi che l'A. *omne tulit punctum qui miscuit* . . .

Giunto a sì alto segno il potere della logica ipotetica, più non avea se non una impresa da tentare, ed era il dimostrarmi che quanti vanno malfattori alla forca tutti vi vanno *pel patto* che *liberamente* hanno fatto. Ma questo volo parve al Burlamacchi sì ardito, che perduta la lena abbandonò le vie del mondo immaginario, e ricadde, Icaro novello, nel mondo reale 2 : e guai ai miseri giustiziati se, Dedalo più robusto, all' uscir dal laberinto che egli avea fabbricato, lo Spedalieri non avesse adoperato tutto il nerbo della sua dialettica a dimostrare questo ultimo paradosso. Sì : egli che nel capo 13 del lib. 1, §. 3, ci ha dimostrato dapprima come sia possibile che il Cittadino *abbia ceduto tutto* e pure *non abbia ceduto nulla*, egli dico, ha potuto agevolmente dimostrarci che se un malfattore va alla forca ci va in forza della sua volontà 3 senza di che l'amministrazione della giustizia sarebbe contro natura 4. Anzi potea di più dimostrare che ogni appiccato si è strozzato *manu propria*. Imperocchè avendoci detto poc'anzi che nel patto sociale io individuo reale ho pattuito *con me ente astratto e collettivo*, e che *io sono quello che giudico, che voglio, che opero nel giudizio, volere e operare sociale* 5 parmi evidente la conseguenza che io sarò ad un tempo e il carnefice e l'impiccato: io *astratto* impiccherò me *concreto*. Il che, non può negarsi, debbe essere consolante per quello sventurato che va al patibolo, giac-

1 Gratiae actae quod de rep. non desperasset (T. Liv. l. 22.)

2 Pag. 3, c. 4, §. 4. Alcuni giureconsulti pretendono che quando il sovrano infligge pena ai sudditi lo faccia in virtù del loro proprio consenso §. 5. Ma sembra difficile *assai* una presunzione di questa natura, in verità ci vuol buono stomaco per inghiottirla.

3 §. 6, e segg.

4 C. 12, §. 3.

5 « Le idee collettive non esprimono esse che realmente esistono .... sono soggetti di astrazione che si realizzano risolvendosi nelle menti, nelle volontà, nelle forze degl'individui. « Per « la qual cosa se nella mente pubblica « che giudica, giudica la mia mente, « e nella volontà pubblica determina « la mia volontà, *se nella forza pubbli-* « *ca eseguisce la mia forza* » (Dr. dell'uomo lib. I, e c. 15, §. 3 e seg.) parmi evidente che l'impiccato dalla forza pubblica s'impiccò da sè medesimo.

chè avrà il conforto di morir *sovrano* quale lo formò natura, e di godere perfin nello strozzarsi un ultimo frutto del suo *dritto inalienabile di libertà* 1.

LXXI. *Se ne chiarisce la quistione.*

Pongasi mente di grazia al *vero* stato della quistione che vien falsato dai difensori del patto sociale anche colle pruove che recano in favore della loro opinione. Quando pure essi riuscissero a trovar documenti che dimostrassero gli uomini essersi *sempre* associati per via di patto avrebbero, non può negarsi, un gagliardo pregiudizio in loro favore, ma ancor non avrebbero *dimostrato* il loro assunto nè toccato il *vero* punto di cui si tratta. Non si cerca qui *il fatto*, si cerca *il dritto:* non si dimanda *se l'essere il tal uomo superiore dipenda da un patto?* ma se POSSA *l'uomo aver superiorità senza il* LIBERO 2 *consenso del suddito?*

Frattanto osservate terribil potere delle opinioni: su questa teoria sì assurda si appoggiarono segretamente quasi tutte le rivoluzioni moderne, e palesemente le tre più famose: quella d'Inghilterra quando innalzava al trono Guglielmo III 3, quella degli Stati Uniti nel celebre atto della indipendenza 4, quella di Francia nei dritti dell'uomo e del cittadino, e nelle costituzioni che poscia ne nacquero 5.

---

1 Supposizioni non dissimili vengono incluse nelle teorie dei libertini principalmente quando trattasi di rappresentanza nazionale. V. *Esame Critico* t. 2, c. 2, §. 6, n. 735. *Triplice bugia* ecc.

2 Dico *libero* perchè se il suddito è *obbligato* a consentire, la superiorità già più *non dipende dal potto* [577].

3 Lo Statolder fece che si adunassero i rappresentanti della nazione, i quali assunto il nome di convenzione dichiararono vacante il trono atteso che il Re Giacomo *violoto il patto primitivo* statuito fra il sovrano e il popolo ecc. Così MUELLER t. 7, pag. 3, c. 353. E più chiaramente il RAPIN t. XI, 23, pag. 21 « La chambre basse décida que le « Roi Jacques ayant taché de renver- « ser la constitution du Royaume en « violant le *controct original* entre le « Roi et le peuple ... ayant violé les « lois fondamentales ecc., le throne « était devenu vacant. »

4 (Dei 4 luglio 1776). Noi abbiam per evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali: che dal loro Fattore sono dotati di certi dritti inalienabili, nel qual numero sono e la vita e la proprietà e il procurarsi felice esistenza; che per assicurarsi questi dritti furono fra gli uomini istituiti i governi i quali riconoscono il legittimo loro potere dal consenso dei governati; che dovunque una forma di Governo a tal meta è contraria il dritto del popolo è di cangiarla o di abolirla e istruire un nuovo governo ecc. (ROUX ROUCHELLE *Storio degli Stati Uniti*, *Universo* pag. 211).

5 « La France rompant avec le « passé et voulant remonter à l'état « de nature, dût aspirer à donner une « declaration complète des droits de « l'homme et du citoyen ... déclaration « célèbre placée en tête de la Consti- « tution de 91. » (THIERS *Hist. de la révol. Assemblée const.* 1789 p. 41.)

LXXII. *Sopra il progresso dell'incivilimento: contro il Romagnosi.*

E tali in fatto voi vedete nella storia quelle popolazioni che per lungo tempo hanno conservato e conservano pur tuttavia l' uso di vita *nomade:* o scorrono, squadre desolatrici, le contrade più colte divorandosi le fatiche dell' agricoltore pacifico, come fecero al cadere dell' Impero quegli sciami di barbari che se lo ingoiarono: o dimorano rare tribù disperse nei boschi e nelle montagne di America o nelle sterminate pianure delle *Steppe* ove gli stenti e la crudeltà vanno perpetuamente mietendo la popolazione 1.

All'opposto come si diedero a vita d'agricoltori quegli Unni feroci che aveano desolata l'Europa? « La resistenza che ad essi opposero i Re d'Alemagna e i « Margravi d' Austria li costriosero a rinunziar alla vita di masnadieri .... onde « Geisa rivolse i suoi sudditi alla vita sociale e alla agricoltura 2. » Come fissarono lor sede in Gessen i discendenti dei patriarchi Abramiti? Spinti dalla fame che li spronava, e allettati dalle dolcezze di una regione ubertosa 3. E i Casci o prischi Latini « quando si ordinarono a Stato sociale? quando furono debellati « dagli Etruschi. E allorchè questi domarono gli Umbri ed altri popoli antichis- » simi dati a vita *nomade*, l' Italia vide fiorire l' agricoltura, il commercio, le « arti 4. »

Il Romagnosi nell' opuscolo intitolato *Primo assunto del dritto naturale* al §. IX spiega assai bene la *necessità naturale* che astringe gli uomini, almeno dopo un tempo determinato, ad abbracciar la vita campestre, dovendo altrimenti o perire o distruggersi. Ma per pagare un tributo alla teofobia del secolo XVIII 5, che sembrò, dice il C. de Maistre, non poter mai dire intera e schietta una verità; egli stabilisce la sua dimostrazione sul presupposto che « non esiste una poten- « za esterna superiore illuminante l'uomo sull'ordine de'beni e dei mali, sui do- « veri e dritti ecc. ... la quale sospinga ecc. *Dunque*, prosiegue, ha dovuto pre- « cedere un lungo periodo nel quale a forza di milioni di sperimenti, di errori, di « vicende l' uomo grezzo ed ignorante è passato a *bel bello* allo stato di *ragione- « volezza* e di lumi .... Questo corso della di lui natura .... si può considerare « come una legge di fatto della di lui natura. Dunque il regime della fortuna ...

1 Assicurasi presso i *Nogoi* trovarsi quelle infermità che Erodoto afferma aver osservato presso gli Sciti ... *per le fatiche della vita nomade* gli uomini divengono imberbi, tremolanti ec. (V. l'*Universo region. Caucaseo* p. 46).

2 Mueller *St. Univ.* T. I, lib. 16, pag. 613.

3 *Genes.* 45.

4 *Univ. pittor.* Italia pag. 31 e 44.

5 V. *Introduz.* t. 1, p. 185 e t. 2, pag. 336 ove egli se ne professa discepolo.

« il diverso stato d'infanzia, di fanciullezza, gioventù e virilità dei popoli è pa- « rioente una legge necessaria di natura. »

Che i popoli camminino in tal maniera per le vie consuete di tutti gli altri esseri viventi i quali si svolgono successivamente in forme più compiute, niuno vorrà negarlo. Ma che questo svolgimento dimostri quel *lungo* periodo e quei *milioni* d'esperiense e d'errori, che sia dovuto accadere *senzo veruna superior potenza illuminante:* che l' uomo sia dovuto passare *a bel bello* allo stato di ragionevolezza, dopo esser nato *ignorante, ignudo ed inerme in mezzo alla gran selva della terra* ... queste ed altre simili proposizioni non sono soltanto empie perchè contraddicono la rivelazione divina, ma sono eziandio *storicamente* false, *filosoficamente* o inesatte o assurde, *personalmente* poi nel sig. Romagnosi contraddittorie e incoerenti.

Sono storicamente *false*, perchè il Genesi ancor che non si voglia riguardare come libro ispirato, pure è di somma autorità storica; e il contraddirlo senza pur farne motto è una prova di animo lontanissimo da quella imparzialità sulla quale dovrebbe fondarsi e la storia e la filosofia politica. In questo punto poi il Genesi è corroborato da tutta la storia profana come ei dirà fra poco lo stesso sig. Romagnosi.

Sono filosoficamente *inesatte*, perchè una sana filosofia dee distinguere l'incivilimento morale dal materiale 1. Che l'incivilimento materiale possa talora e nascere e per qualche tempo progredire senza esterni conforti è facile a consentirsi, giacchè l'uom sensitivo lo promuove naturalmente, come naturalmente ne sente il pro. Ma l'incivilimento morale è fondato su due elementi che ne rendono difficile e quasi impossibile non solo lo *spontaneo* nascimento in un popolo selvaggio, ma anche la conservazione in un popolo già colto: e questi elementi sono le *nozioni metafisiche* su cui la morale si appoggia, e la *lotta* del dovere contro il piacere, nella quale consiste gran parte del vivere morale. Questi due elementi sono evidentemente contrarii alle propensioni dell' uom sensitivo; or il sensitivo suol predominare sul ragionevole almeno nel maggior numero degli uomini, se non abbiano aiuti avventizii; dunque naturalmente parlando l'uomo nè sorge da sè a civiltà *morale*, nè vi dura a lungo *senzo esterna potenzo illuminante*. Onde, come ben notano il Villemain, lo Schlegel e altri, negli ozii delle nazioni colte sempre nascono scetticismo ed epicureismo 2. Se dunque il

---

1 V. MUELLER *St. Univ.* t. 1, p. 16.

2 « Deux philosophies sont nées « toujours dans les loisirs des nations « polies le Scepticisme et l' Epicurei- « sme. « (Cours de littér. leç. 14, pag. 47). « La philosophie devient « bientôt sceptique ecc. » (Essai sur la lang. e phil. des Judiees l. 3, p. 202. V. anche *Esame Critico* t. 1, c. 8 e 9, *Naturalismo e felicità* t. 2, c. V, §. 2. *La ricchezza* ecc.

Romagnosi volea sostenere lo *spontaneo* incivilimento, dovea almeno limitarlo al materiale, in cui la sua tesi saria meno intollerabile, ed esprimere con maggior esattezza la sua proposizione.

Che se pretenda sostenere *anche nell' ordine morale* l' incivilimento *nativo spontaneo*, quale in somma viene spiegato in quell'*uomo* IGNORANTE, *ignudo, inerme* che sorge o *bel bello a ragionevolezza e a lumi*, allora la sua tesi non è *inesatta* ma *assurda*, essendo almeu *moralmente* impossibile, come altrove si dimostrò, che l' uomo giunga a filosofare senza parlare, e a parlar senza maestro e senza società [330 seg.] come confessa l'A. medesimo. Or se senza società non si può parlare e senza parlare non si può nè formar società nè acquistar luce da filosofare, come potrà giungersi *senza esterna potenza illuminante* ad uscir da quello stato d' ignoranza selvaggia ? Il suo teorema dell' incivilimento *nativo senza esterna potenza illuminante* è dunque *filosoficamente* o inesatto o assurdo.

Personalmente poi è contraddittorio ed incoerente; imperocchè il sig. Romagnosi stesso ci disse altrove esser necessario « sbandire la prevenzione che ogni » popolazione selvaggia possa almeno nel corso dei secoli elevarsi a civiltà colla « *sola propria energia*. Questo pensiero sarebbe erroneo ... Questo serva di av« viso *a quei male informati tessitori di civili società*, i quali *mediante fan« tastiche speculazioni* pretendono far sorgere ove lor piace le città. Sappiano « che la storia non ci fornisce *verun* esempio d'incivilimento *nativo* (ecco la sto« ria d'accordo col Genesi); cioè originario e proprio, e ricorda solamente il *da« tivo*, cioè comunicato ed iniziato per mezzo di colonie, di conquiste o di tesmo« fori .... Le notizie rimaste dei primordii delle nazioni *tutte* segnano uno stato « anteriore di nativa barbarie; e la derivazione dell'incivilimento da gente stra« niera ... L' opera dell'incivilimento è faticosa ad introdursi, difficile a conser« varsi, più difficile a perfezionarsi, non perchè non sia di esigenza naturale, « ma perchè viene *facilmente* soffocato, e *abitualmente* soverchiato da nemiche « potenze. La barbarie per lo contrario non esige arte veruna per essere *origi« nariamente* introdotta. Essa inoltre facilmente può invadere un paese incivi« lito senz' alcuna esterna violenza, finalmente colla conquista FACILISSIMAMENTE « si può far perire la civiltà. » Sarete voi forse attonito di udir il Romagnosi così apertamente incoerente, e domanderete d'onde dunque è venuta la *civiltà* se non può nascere da sè, e non fu data da VERUNA *potenza esterna illuminante*? Rincoratevi, che *se la storia* non *fornisce* VERUN *esempio d' incivilimento nativo*, ben ve lo fornirà il Romagnosi : « Pel concorso delle più felici circostanze « in un paese *unico* prima spuntò, crebbe e si diffuse lo incivilimento; (di là poi) « colla maniera sperimentata efficace fu trapiantato di fuori 1. »

---

1 Logica del GENOVESI con vedute fondamentali di G. D. ROMAGNOSI (nella Biblioteca dell' intelletto. Milano 1832) Veduta sull' incivilimento pag. 688, 690.

Molte cose vorrete voi qui domandarmi, io penso; come il Romagnosi senza *storia*, senza *fantastiche speculazioni* sia così *ben informato*: come quel *passo unico* creasse ciò che ad ogni altro è impossibile; quali fossero quelle felici circostanze che resero possibile l'impossibile; perchè queste non si possano rinnovare ma debbano accadere *una solo volta* nelle serie dei secoli; come le conquiste e tante altre cause della barbarie non abbiano annichilito l'influsso benefico di questa *unica combinazione* dopo tanti secoli ... Queste e tante altre interrogazioni abbisognerebbero di un Edipo che sciogliesse enimmi: di che io mi professo incapace.

In quanto a me, pago di aver saputo dal Romagnosi medesimo essere impossibile l'incivilimento *natio*: esser facile che esso si perda anche senza esterna cagione; inferirò da queste due proposizioni che l'altezza dell'incivilimento europeo, lungi dal mostrarmi un *lungo* periodo e *milioni* di sperimenti con cui l'uomo grezzo sia *passato ai lumi senza potenza esterna illuminante*, mi dimostra che è ben poco tempo che *questa potenza* ha parlato per illuminarlo, e che continua tuttavia a spargere sopra di lui i suoi benefici influssi. E se il sig. Romagnosi bramasse saper il nome di questa a lui ignota potenza illuminante, gliel dirà dalla cattedra di Parigi, autor non sospetto, il già citato sig. Villemain. « À Londres, à Paris (poteva aggiungere anche *à Pavie*) le christianisme a été « souvent renié, méconnu; mais au loin il s'étend avec la civilisation elle mê« me; *qu'elle veuille ou non*, IL EST INSÉPARABLE *de son triomphe* ... et au milieu « de toutes les puissances de l'industrie humaine *s'établira de soi-même la reli« gion* 1. » Glie lo ripeterà dal seno del protestantismo razionale il Müller « La « religione cristiana fu la elettrica scintilla che trasse dall'intorpidimento i bar« bari abitatori del Nord 2. » Glie lo dirà dalla sua cattedra stessa il Romagnosi: « *La istruzione morale cristiana* (operando di dentro con motivi superiori) e la « giuridica romana furono due anticipazioni di perfezionamento ... che coronar « dovea il futuro vivere civile della miglior parte di Europa 3. E se ne bramas« se una conferma *dal fatto* vada alla *place Dauphine*, e vedrà la più colta (di« cono) delle nazioni europee, abbandonata per pochi giorni da questa potenza « illuminante, mangiarsi arrostite, orribil pasto, le sue dame e i suoi sacerdoti; « vada alla Convenzione e vedrà un eroe della Repubblica presentar in omaggio « alla patria i teschi sanguinosi del padre e della madre aristocratici, vada a « Nantes, vada a Lione .... Ecco la civiltà umana senza esterna potenza illu« minante! »

---

1 Cours. de littér Leç. 15, t. 1, p. 2, pag. 57.

2 *Stor. Univ.* t. 1, pag. 543.

3 Vedute fondamentali l. 3, §. 20, pag. 753.

LXXIII. *Regno della verità nella Chiesa.*

Degna di riflessione è in tal proposito la spiegazione data dal Redentor medesimo al Preside romano che lo interrogava giuridicamente intorno alla sua sovranità. « Sì, gli rispose, io son re, perocchè venni nel mondo *affine di insegnare la verità*, ed ogni seguace del vero *ascolta la mia voce: Rex sum ego: ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati; omnis qui est ex veritate audit vocem meam* 1. » Degna, dico, di riflessione è questa idea di regno fondato *sul vero* se si paragoni colla descrizione lasciataci dai profeti del regno del Messia, ove lo scettro e le armi si fanno consistere nella giustizia — virga *aequitatis* o *directionis* virga regni tui — accipiet pro thorace *iustitiam*, pro galea *iudicium* certum, sumet scutum inexpugnabile *aequitatem* — iudicare populum tuum *in iustitia* ecc. ecc.

Questo carattere non dipende solo dalla perfezione *morale* del divino Legislatore incapace di mancar alla giustizia, ma dalla *natura* stessa dell' autorità *dottrinale* da cui la Chiesa, visibil suo regno, doveva ricevere le prime forme. Dalla natura di quest' autorità deriva, come abbiam dimostrato, che il Governo spirituale è essenzialmente *fondato* sul vero e sul retto: iustitia et iudicium *praeparatio sedis* tuae; e mentre le altre specie di governo sussistendo principalmente per la forza, non di rado possono alterare la giustizia o perdere il dritto senza perdere tutto il potere con cui governano, nel governo spirituale se questa rettitudine abitualmente cessasse, cesserebbe non solo ogni dritto ma in breve ancor ogni forza. Nel che apparisce il gran benefizio compartito dall' Uomo-Dio ai suoi fedeli lasciando loro per infallibile interprete dei suoi voleri la Chiesa: essi vivono così sotto una autorità la cui esistenza suppone necessariamente la osservanza della giustizia; giacchè se l'autorità spirituale divenisse tiranna cesserebbe di esistere 2. Non già che non possa la umana malizia abusare in qualche fatto particolare anche di questa autorità; ma questo abuso non può mai essere stabile senza distruggere la stessa autorità da cui nasce 3.

---

1 Io. XVIII, 37.

2 Il Damiron dice in altro proposito una gran verità: « pour que le règne d' un système s' établit dans la « société il faudrait que ce système « fût vrai d'une infaillible vérité. L'in- « faillibilité seule justifierait la souve- « raineté » (*Hist. de la philos.* p. 53.)

3 Ed ecco l'origine di quel sì giusto elogio dato dal Villemain alla legislazione della Chiesa. « Il faut le dire, dût « cette parole déplaire, le droit cano- « nique a été la première émancipa- « tion de l' esprit humain: car éman- « ciper l'homme ... c' est le faire pas- « ser du joug de la force à celui de la « morale, de l' obéissance aveugle à la « croyance, du supplice au repentir. « (Villemain. Cours de littérat. Leç. 14.) « Le droit canonique chez plusieurs « peuples se fondit avec le droit com- « mun et le transforma ... c'était de « nouveau le pouvoir législatif exercé « par les sages. » [10, pag. 27].

Il Legislatore divino ha dunque formato nella società cristiana quel capo lavoro cui da tanti anni vanno vantando e vanamente tentando nelle loro costituzioni fattizie i sofisti politici, IL POTER LEGISLATIVO INDIPENDENTE DAL POTERE ESECUTIVO. Nelle società lavorate da costoro a poco a poco il potere esecutivo impara l'arte di comprare i legislatori 1 e presto perdono la loro indipendenza: nella cristianità, le virtù personali e la grazia assistitrice insegnano al *corpo legislativo* a morire se occorra, anzichè violare le leggi del giusto; il dominio temporale assicura al suo capo la indipendenza nel profferir i suoi oracoli; e la debolezza temporale di tal dominio ne impedisce i trascorsi, e lo costringe a non isperar salvezza e forza se non dalla verità dei dommi, e dalla giustizia del Governo.

E questa mirabile costituzione della cristianità, nella quale il poter legislativo supremo, quello cioè che dà leggi universali all' ordine spirituale, è distinto dai poteri esecutivi di ciascun popolo, forma, come osserva il Guizot, la base della vera libertà civile delle coscienze: e fa meraviglioso contrasto col dispotismo che s' introduce colà ove il potere spirituale viene assorbito come fra gli Arabi, (e potremmo aggiungere, fra i Russi) dal poter temporale 2.

Coloro che declamano talora, e si accaniti contro i dominii temporali del Papa hanno eglino mai riflettuto alla importanza di tal sua indipendenza? A dir il vero la provvidenza divina non abbisognerebbe del temporale per mantenerla, e la mantenne infatti nei primi secoli, e l' ha mantenuta a'dì nostri senza codesto appoggio: ma volendo servirsi di mezzi umani, potea trovarne uno più efficace a far sì che gli oracoli della Chiesa fossero liberi da ogni influenza e perfino da ogni leale sospetto di umano suggerimento?

Un' altra osservazione decorre spontanea dalle considerazioni precedenti. Molto si è parlato delle *usurpazioni, prepotenze, pretese* ecc. della *corte di Roma*, che sono ormai uno dei *luoghi comuni* di certa setta di politici i quali non

---

1 Sotto il regno di Elisabetta incominciò la corruzione delle elezioni dice il Muller; « Tommaso Longo fu per quattro sterline nominato da un borgo » St. Univ. T. 2, pag. 263. — « Est-il possible que des abus aussi « révoltants puissent subsister? Quel « désordre, quelle ignorance, quelle « corruption! Je n' en juge que sur la « voix des Anglais mêmes. » Così il WEISS princ. philos. *Lois en général* pag. 172 parlando della venalità dei deputati inglesi.

2 « L'Eglise commençait un grand « fait, la séparation du pouvoir spirituel et du temporel. Cette séparation « c' est la source de la liberté de conscience . . . La séparation se fonde « sur cette idée que la force matérielle n' a ni droit ni prise sur les es« prits sur la conviction, sur la vérité. » (GUIZOT leç. 2, pag. 23.)

« Les Arabes au contraire étaient « conquérants et missionaires ... c' est « dans l' unité des pouvoirs temporel « et spirituel . . . que la tyrannie qui « parait inhérente à cette civilisation a « pris naissance. Telle est, je crois, la « cause de l' état stationnaire où elle « est partout tombée. » (Ivi pag. 30).

la perdonano nè al merito d' ingegno nè ai titoli di santità. Se io volessi prendere la cosa in burla, mi metterei qui a declamare contro le *invasioni e prepotenze* della repubblica di S. Marino; che in verità il potere temporale dei Papi, a fronte di quelli con cui cozzarono, ben potria paragonarsi alle forze di questa repubblica decana. Ma i miei avversarii mi risponderebbero tosto, le loro declamazioni non vituperar tanto l' abuso della forza quanto l' abuso che fecero i Papi della loro spirituale autorità. Or io domando: questo abuso in quell' ampiezza e durata e violenza che gli avversarii suppongono 1, è egli possibile? — Possibilissimo, grazie alla rozza ignoranza di quei popoli su cui i Papi gravarono il giogo — Ma in questa *universale ignoranza* erano essi *soli* i veggenti? usciti or dal clero or dal chiostro non trovavano essi in ogni tempo e nel clero e nel chiostro degli antagonisti che o imprestavano o vendeano ai nemici del Papa lumi, accortezza, influenza, umanamente parlando, non minore della sua? Frattanto il Vicario di Cristo, combattuto, spogliato, bandito, parlava ed era creduto, comandava ed era obbedito! non è egli forza riconoscere che in lui parlava il *vero*, comandava il *dritto*, giacchè niun altro appoggio gli rimanea di poter temporale? [342] — Che volete? tale era allora l'opinione perfino dei nemici della prepotenza romana: e di questo appunto non cessa di dolersi il D' Hallam, vedendo nel medio evo Principi e Vescovi riconoscere codesta autorità ed ispianare le vie alla tirannide de' Papi. « Come la quercia è nella ghianda, così queste massime contengono la dottrina di Bellarmino. » (Vedi D'HALLAM, *L'Europa nel medio evo*, c. 7 nella Raccolta completa di storici. Lugano, Storm. 1840 T. XX, pag. 236 nota). — In verità eran costoro i gran dabbenuomini; eppure portarono vanto a'dì loro di avere pur qualche ingegno e capacità. Checchè ne sia, era dunque codesto l'opinare allora di tutt'i grandi uomini: or io domando, come può farsi al Papa un delitto di averlo seguito, e d'essersi regolato su questa norma, e di aver sacrificato e dominii e vita anzichè violare ciò che *da tutti* allora fu creduto giusto? Egli errava, dite voi, *col suo secolo*: or perchè bandir la croce addosso a lui solo?

— Toccava a lui di correggere l'*error comune* — Adagio, caro mio: sapete voi che cosa era codesto errore? era un credere che fosse meglio esser difeso da un Papa che scannare uomini a migliaia. Leggete, se vi piace, l'egregio professore di Storia ecclesiastica in Sorbona, l'Abate Fager (nell' *Univ. Catholique*, t. XIX, pag. 416 e segg.) ed egli vi dirà non solo come i Principi chiedevano di farsi vassalli della Chiesa rendendole omaggio del loro regno (il che secondo le formole di Marcolf diceasi *raccomandazione*); ma ancora spiegherà come i prin-

---

1 Qualche abuso passaggero poter accadere e per errore e per malizia, già l'abbiamo conceduto: ma tali abusi non potrebbero giustificare la veemenza delle costoro diatribe.

cipi s'inducano a tale omaggio per ottener sicurezza contro ogni assalto dei vicini: dai quali l'autorità rispettatissima della Chiesa li difendea. E reca in prova fra gli altri il Re di Dalmasia difeso contro il Duca Vezelino, Demetrio Re dei Russi raccomandantesi contro i Polacchi, Guglielmo il conquistatore prima di entrare in Inghilterra ecc.

Confessatelo, lettor mio: quando il Papa accettava un tal carico facea opera non solo cristiana ma filantropica: e se oggidì una bolla pontificia riuscisse a campar dalla morte quelle tante migliaia di vittime che si scannano nella guerra d'Oriente (1854) potremmo rinunziare senza troppo lagnarcene a quel *progresso dei lumi* che ci ha ridotti a non avere altro giudice che il cannone, altra sentenza che una battaglia. Così io parlo per menar buono a codesti animi pregiudicati tutto ciò che domandano, e che ottenuto pur non giustifica le loro invettive. Non intendo però ammettere per vero il preteso *errore di tutti: nemo omnes, omnes neminem follunt.* Quando le impressioni funeste del fanatismo protestante avranno ceduto il luogo al tranquillo giudizio della ragione e della storia, tutti gli spiriti imparziali ammetteranno le savie riflessioni del *Romagnosi* 1 il quale osserva 1.° che *una religione* ILLUMINATA *tende costantemente* o PADRONEGGIARE *le suste dell'uomo interiore* 2: 2.° *che la sua voce sarebbe inutile senza l'organo di una corporazione venerata e* INDIPENDENTE: 3.° *che nel ministero si mescola* INEVITABILMENTE *l'istinto di predominio*, giacchè ella DEE *far fronte alle esteriori vicende* DEGLI UOMINI *e della fortuna*.

Da questi principii, sostenuti in una opera politica non sospetta di parzialità per la religione, gli animi equi comprenderanno qual fosse *la prepotenza* della Chiesa cattolica in quei secoli in cui ella DOVEA *far fronte* a barbari armati di tutte le forze della terra, e intolleranti di ogni freno alle loro passioni. Se la Chiesa cattolica allora non avesse eseguito ciò che DOVEA, e se avesse abbassata la croce agli adulteri di Germania, come la Chiesa anglicana al drudo della Bolena: non si declamerebbe adesso contro *i focosi Ildebrandi;* ma dove sarebbe la civiltà europea?

Taccia dunque (e ben sarebbe tempo ormai mentre gli stessi protestanti han cominciato a cangiar linguaggio 3) taccia il fiele dei sedicenti cattolici, e finiscano di predicare per disdoro della religion cattolica questo assurdo della loro filosofia, che possa un uomo senza *forza* e senza *dritto* piegar il mondo a' proprii

---

1 Vedute fondamentali l. 3, §. 20, pag. 751 segg.

2 Chiunque chiamò molte genti sotto una religione, costituì sempre una vera sovranità (Ivi pag. 715).

3 Recentissima è la bella vita di Innocenzo III scritta da Fed. Hurter. Vedi *Annali di Scienze religiose* vol. XI, pag. 374, Roma 1840. Mille altri potremmo citarne da Lutero, Melantone e Leibnitz fino ai dì nostri (Vedi MAISTRE, *du Pape*, t. 1, c. 9. *Témoignages protestans*, pag. 72).

voleri. E quei cattolici sinceri che dalla costoro arditezza ingannati si lasciarono persuadere un fatto si incredibile incomincino almeno a dubitarne, e ricercando il vero non nelle moderne storie di autori accaniti, ma nei fonti genuini, liberi da ogni partito, si avvedranno ben presto quante volte codeste declamazioni si appoggiano o sulla aperta falsità or di fatto, or di dritto, o sulla pretensione ridicola di volere che i Papi o i popoli del secolo X giudicassero colle idee del secolo XIX.

LXXIV. *Delle società spirituali; sovranità temporale di Roma.*

Dissi *finchè sussiste per base dell'autorità il sapere;* giacchè ordinariamente parlando essendo proprio della menzogna lo svanire ben presto allorchè viene contemplata da vicino, tutte le società di errore, se giungono a *signoria* perdono ben presto l'appoggio della dottrina che le formò, e sorgono con base più ferma nella sovranità territoriale o militare ecc. Solo i Musulmani ci presentarono un trono sostenuto più secoli sulla base dell'errore; ma perchè, sentinella terribile, vegliava a sua difesa l'ignoranza armata di crudeltà. Anzi forse anche in quei secoli il dispotismo militare diedegli miglior appoggio, senza cui non avrebbe ottenuto, pur col sussidio della ignoranza, stabilità sì durevole.

Osservazioni analoghe a queste potremmo fare sopra l'impero della Cina ove l'autorità partecipa assai dello spirituale; ma vien sostenuta con mezzi men rei 1.° dal bando contro gli stranieri che vi mantiene una specie d'ignoranza patriottica; 2.° da una certa verità di moral naturale, che forma il fondo delle dottrine cinesi. A questo stato si accostava prima di Pietro il Grande la Russia allor semibarbara: e non ha ancora dismesso del tutto l'antico vezzo.

L'Inghilterra sotto Arrigo VIII e Lisabetta, la Prussia e la Svezia nei furori del Luteranismo, la Boemia sotto gli Ussiti, la Grecia ai tempi dello scisma trionfante, ci presentano delle immagini svariatissime dell'attività che esercita il principio di associazione *spirituale* mescolandosi in varii gradi al principio di autorità or *territoriale* or *militare*, e può dar campo ad un saggio che vi rifletta, a spiegar viemeglio quanta e quale influenza debbano esercitare questi elementi sul carattere, o, come l'abbiam chiamato, sulla *fisonomia* sociale.

Ma quella fra le politiche società spirituali che necessariamente primeggia è lo Stato pontificio. Chi ne considera attentamente il nascimento, il progresso, la condizione presente, non può, benchè sistematicamente avverso, non ammirarvi oltre il fine importantissimo a che fu ordinato, come accennammo pocanzi [LXXIII], il magistero della Provvidenza che lo formò *per vis si soavi* e pose sul trono, quasi a lor malgrado, i maestri della società cattolica.

Sopra di che parli un protestante, e protestante a lei avverso. Qual fu la prima origine della sovranità temporale dei Papi? l'affezione del popolo a loro devoto: « Gl'Imperadori di Costantinopoli volendo risolvere quistioni teologiche....

« inacerbirono gli animi 1... I Pontefici zelanti non meno nel difendere la fe- « de che nel *proteggere la prerogative dei Romani* 2, se gli affezionarono. » Avranno abusato di tale affetto questi *ambiziosi* Pontefici? Dopochè 3 « andato « a Roma Costante II, levatine i capilavori dell'arte, e spogliato persino il Pan- « theon del prezioso suo tetto; accompagnato dalla esecrazione dei sudditi andò « a depredare nella stessa maniera Italia, Sardegna e Sicilia; i Romani intolle- « ranti del giogo dei Greci, che li guardavano come barbari .... sotto Bardane « vennero in deliberazione di non più obbedire all'Imperatore, e a mal partito « si sarebbon trovati i partigiani dell'Imperatore, *se a sedar il tumulto non si* « *fossero frapposti i preti*, portando in processione la Croce ecc.... Tentarono i « Romani una seconda volta di farsi indipendenti allorchè Leone Isaurico pub « blicò un decreto contro le immagini.... Lo scegliersi novello Imperatore fu « pure loro divisamento (degli Italiani); *ma Gregorio II*, siccome uomo accor- « to 4 *insinuò loro non esserne maturo il tempo;* che la grazia potea, toccato il « cuore all'Imperatore, ricondurlo alla fede... Così l'Italia non riconobbe Impe- « ratori, e solo *capo di una possente lega* RIMASE *il Pontefice.* » *Rimase*, vale a dire si trovò superiore e indipendente di fatto in mezzo ad un popolo abbandonato in mano dei barbari dalla impotenza dei suoi Principi, che prima ne aveano stancata la pazienza colle vessazioni. E come venne in mente a codesto po-

---

1 MUELLER *St. univers.* t. I, pag. 424.

2 Spieghi chi può perchè mai certe lingue e certe penne che alzano a cielo il Tell o i Washington, non sappiano rifinire d'inveire contro questi *proteggitori* d' Italia. « Nè solo d' Italia: « utile fu a *(tutti)* i Sovrani delle sel- « vagge popolazioni che rovesciaron l' « impero, l'autorità della S. Sede; poi- « chè la lor possanza consolidò: e perciò « essi *riguardando come tutore e padre* « *comune* di tutte le genti cristiane il Ro- « mano Pontefice, posero ogni forza a « sostener la romana corte contro i Re « di Alemagna intesi a procurarsi i « dritti della caduta dominazione occi- « dentale » (MUELLER tom. 2, pag. 65). Queste parole possono valere di Commentario ad un altro passo dell'Autore medesimo (tom. I, pag. 607) e farci comprendere con quali arti i Papi *padroneggiassero la pubblica opinione*, quando il lor nemico « evirati, messi « alle forche, arsi vivi molti ecclesia- « stici, rivolse ad uso volgare i vasi « sacri, fabbricò in Sicilia una Moschea « ai Musulmani (nemici sì fieri del no- « me cristiano) .... quando all' aspetto « delle crudeltà esercitate da Ezzelino « luogotenente dell' Imperatore .... le « ribellioni in Italia ogni dì rinasceva- « no: qual meraviglia che allora i Prin- « cipi Alemanni che *riguardavano il* « *Papa come tutore e padre* dei cristia- « ni cedessero alle esortazioni d' Inno- « cenzo III, la cui autorità *consolidava* « *la lor possanza?* »

Essi riconoscevano in tal guisa nel Papa un potere internazionale che dal Guizot (civ. franc. leç 26) viene riconosciuto come naturale effetto della relazione di Roma col mondo romano. « C' est sous l' influence de ce fait qu' « est née la papauté .... il l'a placée « dès son origine à la tête des peuples. »

3 MUELLER l. c. pag. 475 e appresso pag. 478 e 479.

4 Quanto veleno in queste tre parole: un fatto che porta a commendare la modestia e lealtà del Pontefice vien trasformato in una funzione di un' anima vile e politica. Ma andate a sperar buona fede da una mente preoccupata da pregiudizii.

polo di voler loro superiori i Papi 1? « In ciò gran merito ebbero molti sommi « uomini che non interrottamente si succedettero nel pontificato. Fra questi fu- « rono il coraggioso e dotto Zaccaria ecc. ecc. .... una raccolta di lettere che « questi Pontefici indirizzarono a lui (Carlo Magno) e al padre di lui, ben dimo- « strano come la prevalenza che i Pontefici ebbero sopra i loro contemporanei « fosse un necessario effetto della politica, dell' accorgimento, della eloquenza, « per cui i medesimi si segnalarono. » Le quali voci in bocca di un protestante dicono espressamente che sapienza, prudenza e dottrina indussero i popoli ad obbedir volontarii alla paterna loro voce: essi poi trovaronsi forzati per difesa dei medesimi a *stringersi in lega* contro i Longobardi con *Carlo Martello* 2 e con Pipino; il quale « vinto Astolfo lo costrinse a cedergli una parte di sue « conquiste, che come troppo lontana dal novello padrone fu poi affidata all'am- « ministrazione dello stesso Pontefice Stefano III 3. » .... Carlo M. confermò poi « LE DONAZIONI *che da Pipino avea avuto la Chiesa* 4. » Ecco per qual via, *a confessione di un nemico*, gli *ambiziosi* Maestri della cristianità, 700 e più anni dacchè dettavan leggi a tutto l'Orbe conosciuto, 400 e più anni dacchè vedeano pendere dal loro oracolo i Costantini, i Teodosii, i Marciani, ricevettero dall'amor dei popoli e dalla generosità dei Principi in un picciolo distretto d'Italia uno scettro da loro ricusato più volte. Non può negarsi che codesta *ambizione* non si diè molta fretta fuorchè nel meritare la sovranità: in quanto all'esercitarla durò ancor lungo tempo in una cotal riverenza all' impero già decaduto; che servì di nuova conferma della poco avidità con cui l' avea acquistata. Non per questo vuolsi negarla, come ben avverte il Guizot, essendo questo il naturale andamento di ogni diritto che va lentamente formandosi. « A mon avis la souve- « raineté n'était pleinement attribuée ni au Pape, ni à l'empereur, elle flottait « entre les deux incertaine et partagée; de là sont nées les difficultés de la que- « stion qui n' existe pas aux yeux de quiconque comprend l'époque etc. » (l. c. pag. 358) 5. Solo allorquando « tant' oltre era giunto l' invilimento in Italia « della imperial dignità, che un Duca di Benevento avea osato tener prigionie- « ro Luigi II, i Romani più non si curarono che l' Imperatore confermasse le « elezioni dei Papi, le quali *per dritto* dipendevano unicamente dal clero. . . . »

Allora finalmente quando « l' Italia *abbandonata da' Carlovingi*, perduta la « consuetudine e della obbedienza e della libertà fu divisa fra una folla di po- « tenti signori; quando nè coraggio, nè destrezza, nè ardor guerriero (di grandi « Principi) valsero a ritornare concordia ed ordine, » qual meraviglia se i Pon-

---

1 Ivi pag. 480.

2 Ivi pag. 481. N.B. Chi *si stringe in lega* già è superiore *di fatto*, e in faccia al suo alleato anche *di dritto*.

3 Ivi pag. 482 e 483.

4 Notisi quel *donazioni* che spiega che voglia dire superiormente *amministrazione*.

5 Ivi pag. 487 e poi pag. 518, 520, 521.

tefici non andarono a chiedere un giogo a qualche Duca lor pari e si rimasero in quella indipendenza in cui tutte quasi le città italiane?

Abbiam voluto esporre più distesamente il lento progresso di questa sovranità, sì perchè dimostra mirabilmente il vero di nostra teoria, sì perchè molte preoccupazioni sussistono pur tuttavia intorno a tal materia cui nulla può distruggere se non una vera storia imparziale, e ben munita di autentici documenti. Mentre aspettiam da qualche critica penna equa e coraggiosa un dono sì prezioso; ci parve alla men trista poterci valere come di autor non sospetto delle asserzioni del Müller. Chi più bramasse, può leggere il Bianchi *Sacra Polizia della Chiesa;* il Maistre *du Pape;* il Pallavicino *Storia del Conc. di Trento,* ed altrettali autori ne'quali troverà citati i documenti di loro asserzioni, di che non ci sono ordinariamente cortesi (e ne hanno buone ragioni) gli accaniti nemici dei Papi quando ne raccontano le *prepotenze.* « E ciò che abbiam detto intorno alla temporale autorità dei Pontefici, potrebbe applicarsi al dire del Vico e del Guizot a tant'altri Governi temporali, ove « innumerevoli Vescovadi si ergettero in Signorie.... Nei tempi barbari nulla soccorrendo le leggi spente dalla barbarie delle armi, custodivano i loro diritti umani colla religione 1. » E lo storico francese: « Les corps municipaux étaient tombés dans le découragement « et l'apathie; les évèques au contraire et le corps des prêtres, *pleins de vie,* « *de zèle* s'offraient naturellement à tout surveiller, à tout diriger. *On aurait* « *tort de le leur reprocher, de les taxer d'usurpation.* Ainsi le voulait le cours « naturel des choses: le clergé seul était moralement fort, il devint partout puis- « sant, c'est la loi de l'univers 2..»

LXXV. *Sopra le società militari.*

Necessaria dissi una qualche forma monarchica, giacchè la guerra senza unità di consiglio fallirebbe: e il fatto è sì evidente e sì notorio, che basterebbe solo a giustificare quanto direm fra poco intorno all'efficacia innegabile della unità monarchica [553 seg.]. E dalla evidenza appunto di tal verità dee ripetersi il ricorso alla dittatura che da per tutto si adopera quando il pericolo incalza. « Panticapea e Fanagoria colonie greche repubblicane sentirono il bisogno di « sottomettersi ad un'autorità unica in presenza di un nugolo di barbari ecc. 3. « Fra i Germani ciascuna tribù avea il suo Principe .... ma in tempo di guerra « nominavasi un capo militare.... Quando si diedero alle conquiste bisognò pro- « lungare quest'autorità: onde caddero in dimenticanza la libertà e l'antica co- « stituzione 4. » Il che conferma ciò che altrove si disse; « l'autorità [480] luoghi

1 Sc. N. t. 1, pag. 592.

2 GUIZOT lec. 2, pag. 22, benchè sembra contraddirsi poi. *Civil. franç.* lec. XXV, pag. 351 seg.

3 FAMIN Crimea (*Universo*) pag. 8.

4 MUELLER *St. univ.* T. 1, l. 8, pag. 305.

« dall'essere *sempre* una prepotenza, esser ordinariamente implorata qual pro- « tettrice dell'ordine sociale e del debole oppresso [LV]. »

Dei Romani da cui fu istituita la dittatura; degli Ebrei e sotto i Giudici, e nella prima elezione dei Re, e sotto i Maccabei è inutile parlare: i fatti son troppo noti. Notissimo ugualmente è l'esito infelice della guerra Siracusana condotta da tre capitani ateniesi.

In tempi da noi meno remoti i Barbari che invadono l' impero si mettono, ammaestrati dalla natura, sotto capitani supremi, quali furono gli Alarichi, gli Odoacri, i Genserichi, i Totila ecc. ecc. Appresso voi vedete « i Prelati e Ba- « roni di Borgogna spedire a Bosone di Vienna *pregondolo* ad assumere il titolo « di loro Re, e farsi lor protettore ecc. 1; la guerra tener uniti sotto un sol ca- « po le torme selvatiche di Mogolli 2; i Russi lacerati da fazioni *cercarsi* fra gli « stranieri un Principe sottomettendosi al Normanno Rurick 3; i Visigoti *sce-* « *gliersi* a loro capo Pelagio 4. I Danesi *per torsi alla specie d'invilimento* a cui « eran discesi, *istituiscono* a favore del loro re una specie di dittatura dichia- « rando ereditaria la corona 5; il popolo e l'esercito di Olanda *chiede* altamente « un capo a cui potesse fidarsi 6; i sudditi della Svezia accagionando dei catti- « vi successi della guerra i grandi ecc. .... dichiararono assoluta e superiore al- « le leggi la real podestà 7. » Questi e tanti altri fatti, rinnovatisi fino a' dì nostri nella quasi dittatura di Napoleone, mostrano come il Governo militare tenda a forma monarchica.

Molti fatti consimili, anzi questi medesimi ben considerati possono dimostrare la forte influenza che deve esercitare la classe degli ufficiali più valorosi in un popolo e verso un principe conquistatore; giacchè la superiorità tende naturalmente a collocarsi nelle regioni più sublimi [172]. Infatti osserva il Cantù 8 che « a cagione del genere marittimo della guerra persiana avendo cominciato a dipendere l' esito della guerra dai soldati di mare levati da gente povera (in Atene) avvenne di necessità che passasse il potere ai più poveri ».

« I Galli sotto nome di Galati aveano (in Asia) stabilita un' aristocrazia militare, governando i varii paesi dodici tetrarchi elettivi e a tempo che costituivano il consiglio di Governo, oltre i quali eravi quel dei 300, custode dei privilegi della stirpe conquistatrice 9 ». Nella Persia la tribù che prevalse era di guerrieri e conforme all' origine sua, l'impero fu militarmente costitutivo, e ... diviso in cantoni militari ecc. » [CANTU' *St. Univ.* t. 3, p. 74.]

---

1 T. 1, pag. 318.
2 FAMIN Crimea (*Universo*) pag. 15.
3 MUELLER T. 1, pag. 542.
4 T. 1, pag. 461.
5 T. 2, pag. 335.
6 Ivi pag. 346.
7 Ivi pag. 384.
8 V. Docum. legisl. pag. 82.
9 St. Un. t. 4, pag. 198.

« Organisation de la bande guerrière (fra i Germani) un autre principe y « présidait, le principe du patronage d' un chef, de la clientèle aristocratique « de la subordination militaire » GUIZOT *leç* VIII, pag. 199. Presso i Goti il loro capo e sacerdote non potea far la guerra senza il consenso dei suoi guerrieri 1. Presso gli Unni il Taushu avea per Consiglieri 24 capi comandanti ciascuno 10000 uomini 2: Goutieri fa parte di sue conquiste ad alcuni guerrieri « che lo « soccorressero nel rendere ereditaria la sua autorità: *a do questi frotelli d' or-« me viene il corpo dell'alto nobiltà* 3. Gontranno volendo afforzarsi contro il « patrizio di Borgogna cede parte di sue terre ai vassalli, che sollevati a tanta « possanza entrano poi in lotta coi loro benefattori 4 ». Bisogni consimili crearono e la feudalità Longobarda, e la preponderanza del parlamento inglese 5 e l' aristocrazia elettorale in Germania 6.

Ma che vale moltiplicare attestati di storia, ove parla da sè la natura della guerra che abbisogna non solo di un *Generale* ma anche di valenti ufficiali?

LXXVI. *Sopra le società repubblicane.*

La lega Renana e la lega Anseatica furono una specie di repubblica commerciante se si mira al precipuo intento con cui si formarono 7. « A questi « tempi (dal 1251 al 1273) appartiene la confederazione delle città dell' alta « Allemagna e di quelle situate sul Reno . . . per difendere il commercio e la « industria loro dalle usure degli Ebrei, dalle vessazioni dei potenti, dai sopru-« si della inferior nobiltà [1255].

« Non guari prima tutte le città commercianti della bassa Allemagna istitui-« rono la lega Anseatica. . . . Per sì fatte leghe, forti contro l' oppressione i « borghesi e commercianti acquistarono ecc. »

Venezia e ancor più Genova non erano esse vere repubbliche di negozianti? e l'Olanda prima ancora di essere repubblica, non vide più d' una volta i suoi negozianti trattar diplomatiche convenzioni e metter mano all' armi? « Furono « visti gli abitanti di Ypres battersi con quei di Poperingen perchè contraffa-« ceano i loro panni . . . Giacomo Artavelle fabbricante di birra in Gand colle-« gatosi con Odoardo III d' Inghilterra ecc. 8 ». Aggiugnete a tali negozianti la indipendenza, che più manca a farli sovrani? o repubbliche, se sieno *società* mercantili?

---

1 T. 1, pag. 317.
2 Ivi pag. 304.
3 Ivi pag. 426.
4 Ivi pag. 434.
5 Ivi pag. 370. 170, 623.
6 T. 2, pag. 331.
7 MUELLER t. 1, pag. 608, e t. 2, pag. 2.
8 Ivi t. 2, pag. 3.

Il Villemain nel suo corso di letteratura aggiugne una osservazione analoga a questa: « cette Angleterre même qui, suivant l'expression de Montesquieu, « mêle le commerce avec l'empire . . . son empire naissait de son commerce ». La conseguenza di questa osservazione del letterato Francese sarebbe che come una società di negozianti libera può divenir repubblica, così una repubblica può divenire una società libera di negozianti.

LXXVII. *Sopra le leggi fondamentali.*

Togliete in mano la storia dei Governi più complicati, e li vedrete dalla loro origine complicarsi a poco a poco a proporzione che i fatti rendono e possibili i cangiamenti, e diffidenti gli animi, e necessarii i rimedii. Così l'Inghilterra riceve dapprima per necessità dal conquistatore Guglielmo un Governo 1 militare; ne scuote in parte il giogo sotto l'usurpatore Enrico I che paga colla sua condiscendenza lo scettro concessogli; le arti di Enrico II vanno scemando nuovamente nei baroni lo spirito d'indipendenza, ma nell' avvilimento di Giovanni *Senzaterra* essi risorgono e lo astringono a firmare la magna-carta 2. Sotto Arrigo III il Governo si va complicando per la influenza dei comuni, i quali vengono ammessi nel parlamento; ma Arrigo VII coll' *assegnatezzo e buon ordine nell' amministrare se ne fa più indipendente.* Ben presto alla tirannia di Arrigo VIII succede la tirannia di Cromwell; al fine dopo una serie di rivoluzioni, il parlamento coglie il destro, e nel donare a Guglielmo III il reame gl'impone le condizioni 3.

Così Venezia nel 702 comincia a creare un Doge 4; nel 1268 le turbolenze d'Italia preparano la serratura del consiglio eseguita poi 30 anni più tardi; nel 1310 la congiura di Tiepolo fa nascere il consiglio dei dieci 5 e appresso di mano in mano si veggono spuntar nuove istituzioni a norma delle nuove emergenze.

All'opposto gli Stati nascenti sono ordinariamente semplicissimi: amor reciproco che stringe i primi associati, o abbandono totale in mano di un valoroso che li difende e li ama non danno luogo a patteggiare, a diffidare. Per questo negli Stati ove la società non è scossa da rivoluzioni ella conserva la semplicità delle forme natie, e cammina anzi per consuetudine che per leggi: così erano conservate fino al principio di questo secolo nella Spagna, così si conservano tuttavia negli Stati di Savoia ove niuna grave discordia cittadina s' introdusse

---

1 Ivi *St. Univers.* T. 1, l. 15, pag. 570 e segg.

2 Ivi pag. 633, lib. 16.

3 MUELLER T. 2, l. 22, pag. 354. E fra le altre la tirannica condizione della *religione dello Stato.*

4 T. 2, lib. 17, pag. 19.

5 Ivi pag. 55.

mai a spargère diffidenze fra le persone sociali 1. Così rimasero *poco definiti i limiti dell' autorità reale in Isvezia variando secondo il valor personale dei sovrani* 2 finchè nella rivoluzione che portò al trono Ulrica sorella di Carlo XII, questa dovette sottomettersi alle condizioni impostele. Così fu indeterminata la costituzione di Ginevra finchè la buona fede dei cittadini fu corrisposta dalla lealtà dei suoi governatori 3. Così i Re di Boemia furono astretti a giurare la difesa dei privilegi nazionali quando la moltitudine dei forestieri cominciò a dar ombra alla nazione 4.

In somma il fatto è coerente alla teoria: non si cerca mai di opporre ostacoli al potere per sè benefico [437] dell' autorità se non quando s' incomincia a trovarne, o a dritto o a torto, pesante il giogo; nè può trovarsi pesante pria di addossarselo. Dunque le pretese leggi *fondamentali* non sono ordinariamente patti primitivi da cui sia nata quella società, ma correttivi dei disordini che si crede ravvisarvi.

Quando dunque il Burlamacchi 5 ci dice *leggi fondamentali* di uno Stato essere *quelle condizioni colle quali un popolo affida al principe la sovranità*, egli parla al suo solito sistematicamente, e dimostrata la falsità del sistema [557 e segg.] cade la sua definizione, smentita *dal fatto* in tutti quegli Stati ove l'autorità è nata senza *libera* determinazione dei sudditi [446]: e questi senza fallo sono i più. Niun patto facea la Spagna con Pelagio, o con Arrigo I il Portogallo, quando con un pugno di valorosi li liberavano dagli Arabi 6: niun patto far potea con Clodoveo la Francia espugnata, con Wasa la Svezia affrancata, con Pietro I la Russia, quando riceveva dall' assoluto monarca la legge *fondamentale* 7.

In quanto a me se ricercar dovessi una vera legge fondamentale degli Stati, altra non ne vedrei se non *il dritto risultante da quelle circostanze di fatto in cui si forma una sovranità*. Questi fatti determinano certe relazioni e però certi dritti [348]: su questi dritti *anteriori* alla sovranità si appoggia la legittimità: questi dunque ne sono le vere leggi *fondamentali* a cui la società è naturalmente sottoposta, e che non sono in balìa di lei. Le vere *leggi* fondamentali di una società esistono dunque prima che si scrivano, e prima che sia formata la società che dovrebbe scriverle; e la società che le scrive, dee scrivere *ciò che è*, non già *crear* ciò che vuole.

---

1 Questo si pubblicava dall' A. nel 1841: ma pur troppo le cose sono cangiate, e un branco di sommovitori o di utopisti indusse Re C. Alberto a regalare ai suoi popoli non discordi nè diffidenti, quel germe di diffidenza e di discordia che produce appunto il male ove non serve di rimedio a morbo preesistente.

2 Ivi t. 2, l. 20, pag. 278 e poco appresso pag. 383. Altrettanto dicesi del Portogallo. T. 1, pag. 630.

3 Ivi l. 19, pag. 232.

4 Ivi T. I. I . . . pag. 614.

5 Burlam. dr. pol. p. 1, c. 7, § 36.

6 Mueller t. 1, pag. 461.

7 Mueller T. 2, pag. 394.

Così per es. le province unite di America nel famoso atto d' indipendenza che altro fecero se non dichiarare (fosse vero o falso non lo decido) che in forza delle ingiustizie della metropoli esse *erano* disobbligate dal dipenderne , e trovavansi fra di loro (*erano*) in relazione di uguaglianza [461] legate per interesse e risolute per volontà a sostenersi reciprocamente? La legge *fondamentale* degli Stati Uniti *nata dal fatto* è dunque di essere una repubblica [125] di società confederate , ciascuna delle quali ha il suo modo di Governo municipale e concorre al ben comune con comune consiglio. Questa può dirsi legge veramente *fondamentale* di questo Stato perchè ninna umana autorità può sorgere colà se non sulla *base* di questo dritto : onde se alcuna delle province pretendesse arrogarsi il primato ella distruggerebbe le fondamenta colà dell'ordine sociale. All'opposto le forme che si è data da sè stessa la repubblica, tanto sono libere adesso quanto furono libere nel primo istante in che essa se le creò. Al qual diritto sembra alludesse il Governo della Carolina nel 1843 allorchè nella sua legislatura minacciava di *prendere partiti efficaci se il Governo federale violava l'atto di compromesso* (in proposito se non erro della schiavitù). Di che può vedersi *Giorn. delle due Sicilie* 21 e 22 Marzo 1843.

CAPO X.

DEL PATTO SOCIALE

SOMMARIO

557. Chiarite ormai come ci fu possibile le nozioni di società e di autorità in astratto e in concreto sarebbe tempo che ne derivassi-

mo le conseguenze, ossia le leggi di doveri e dritti che naturalmente ne risultano. Ma prima ci si permetta l' arrestarci qualche momento a esaminar quella ipotesi che formò, come più volte si disse, l'errore fondamentale dei pubblicisti nel secolo scorso, l'ipotesi del PATTO SOCIALE. Ci dipartiremo in questo punto dal sistema che abbracciammo, e che seguimmo finor costantemente, di evitare ogni polemica discussione relegandola nelle note finali; perchè la materia è troppo importante a ben conoscersi a dì nostri, essendovi ancora non pochi eredi del secolo XVIII, che non si avveggono del discredito ove sono cadute presso i veri filosofi ancorachè miscredenti [a] quelle opinioni, e le sostengono se non per convincimento almen per *moda*. Per costoro ancor non è svanito il sogno del contratto sociale, e ci parlano pur tuttavia degl' inalienabili dritti dell' uomo a quel trono onde venne balzato dalla prepotenza, e ancor cominciano i lor trattati di pubblico dritto con quella novelletta che in forma sentenziosa e funesta sfogò l' atrabile del sofista Ginovrino nello esordio del suo famoso trattato: *l' uom nacque libero, e pure è dappertutto in catene* [b]. Entriamo dunque in un esame tranquillo di questa ipotesi, e procuriamo di separare gl' in-

---

a V. ROMAGNOSI lett. 5 al prof. Valeri, e introduz. al Dr. pubb. §§. 61, 370 e altr. HALLER ristoraz. della scienza polit. T. 1. BONALD legislaz. primitiva. T. 1, c. 18 pag. 70. DAMIRON ed altri moderni. Onde a ragione il ch. sig. VEREZ nell'articolo inserito ultimamente nel giornale di Statistica an. 1840 pag. 109 Oggi, dice, abnegate le favole di una naturale indipendenza, di un immaginario stato di natura, base ai più brillanti paradossi del secolo XVIII, vuolsi considerar l' uomo come naturalmente socievole. — Così il prof. MARZUCCHI « Lo stato di società, non lo stato di selvaggia indipendenza *è lo stato di natura* ». (Prefazione alle opere di ROMAGN. Napoli 1839 pag. 9, e nel corso dell' opera, primo assunto, §. 8, pag. 127). Vuolsi per altro avvertire che il Romagnosi non seppe da questo prestigio svincolarsi interamente come fra poco diremo.

b L'homme est né libre et il est partout dans les fers. Contract Social C. 1.

ganni che vi congiunse la fantasia da qualche vero che vi intarsiò la ragione.

558. A tal fine è mestieri dapprima separare i difensori del patto sociale in due classi fra loro diversissime: gli uni riguardano il *patto* come creatore dell' autorità, gli altri come pura applicazione concreta della preesistente autorità naturale. Ognun vede l'immenso divario che corre fra queste due opinioni; divario analogo a quello dei fisiologi *organici* dagli *animisti*. Quelli dicono che ogni forza e di vegetazione e di senso e d' intelligenza è effetto della combinazione delle molecole, e dei loro urti reciprochi; questi sostengono che la combinazione delle molecole e il loro operar reciproco è effetto delle forze rispettive [LXXVIII]. Vuol dunque l'equità che separiamo nel combatterle due cause fra lor si diverse, e che non confondiamo col materialismo politico uno spiritualismo un po' troppo esclusivo nelle teorie e inesatto nelle osservazioni: questa, direbbe il C. de Maistre, è una quistione amichevole di famiglia, quella è un combattimento ove si tratta delle are e dei fuochi paterni [a]. Incominciamo dall' analizzare e conciliare le dottrine degli spiritualisti, coi quali consentiam nei principii, e sembriam divergere soltanto nelle conseguenze.

Tutta la lor dottrina, se ben si esamina, potrebbe in sostanza ridursi a questo argomento. — Il poter sovrano deve appartenere per natura a quell' essere dalla cui natura egli risulta; or egli risulta dalla natura della società; dunque appartiene alla società. Ma un potere che per natura appartiene alla società è potere naturalmente democratico, giacchè la natura non ci presenta in verun individuo un motivo per cui gli si spetti il poter sovrano ad esclusione di altri, dunque ogni società è *naturalmente* governo democratico,

[a] Soir. de S. Pétersbourg.

finchè non cangia per positivo suo fatto la forma [LXXIX]. — Questo argomento è a parer mio il più forte che siasi proposto in tal materia, epperò mi si perdonerà se lo discuto con qualche prolissità e sottigliezza, non essendo altrimente possibile abbatterne il valore.

Notate dunque che tutta la sua forza consiste nell' equivoco che confonde *società* con *moltitudine*, e l' astratto col concreto. Ricordiamoci che il poter sovrano, e in generale l' *autorità* è uno dei principii metafisici dell' essere sociale, come la *ragione* dell' essere umano; ma che questa autorità risieda in questa più che in quell' altra persona, dipende, come abbiam dimostrato, dai fatti particolari che danno occasione e origine a particolari società. Premesse queste idee esaminiamo l' argomento proposto.

559. 1.° L' autorità sovrana deve *appartenere* a quell' essere dalla cui natura risulta: dunque appartiene alla società. Verissimo; ma avvertite che *appartiene* può significare *è parte dell' essere*, ovvero *è un dritto alienabile:* così all' uomo appartiene la ragione, all' uomo appartengono le sue proprietà, i suoi beni. In quale di questi due sensi è vera la proposizione? Nel primo senso sì, l' autorità forma parte *dell' essere soçiale*, perchè è impossibile che una *moltiplicità* di enti liberi cospiri ad un fine senza un principio di *unità* che li stringa.

2.° Segue l' argomento — ma un potere che appartiene alla società è potere naturalmente democratico. — Ecco mutato il senso della parola *società:* finora abbiam parlato di *società* in senso astratto di *esser sociale*, ora prendiamo *società* nel senso materiale cioè nel senso di *moltitudine*, giacchè poter *democratico* è il potere *della moltitudine*. Se ciò fosse vero ne seguirebbe che non si darebbe altra *società* che la *democrazia*, e questa è in sostanza la dottrina del Rousseau da noi altrove citata, alla quale vengono naturalmente condotti gli autori che combattiamo. Cosa singolare, che non si

sieno avveduti del falso di tal conseguenza al solo udirla: giacchè essendo la democrazia riconosciuta fin dai tempi di Aristotile come *il più imperfetto* dei governi, saria cosa strana che fosse *l' unico* governo *naturale* [a]. Ma come lo dimostrano?

3.° « La natura, dicono, mentre ci prova dovervi essere nella società un poter sovrano, non ci presenta verun motivo per cui in questo più che in quell' individuo esso debba rinvenirsi, giacchè per natura gli uomini sono uguali; dunque il poter sovrano appartiene per natura a tutti gl' individui associati, finchè essi non se ne spogliano in favore di qualcuno in particolare. »

Due equivochi rinchiude questo raziocinio, l' uno nel passaggio dallo astratto al concreto, l' altro nel doppio senso della voce *natura*: ma a renderli più palpabili vi prego di osservare che questo argomento somiglia a quest' altro — La natura della *falange* ci mostra bensì dovervi essere in essa dei soldati primi e degli ultimi, ma essendo i soldati tutti uguali non ci presenta un motivo per cui l' esser primi debba appartenere anzi a questi che a quelli. Dunque tutti i soldati sono in prima fila, finchè non si contentino di ritirarsi indietro — Qui la falsità è palpabile: ognuno sa rispondere che è verissimo *in astratto* tutti i soldati essere *ugualmente soldati;* ma *in concreto* non potrà mai schierarsi la falange senza che *il fatto* determini gli uni ad essere in prima fila, gli altri nelle seguenti. E se anche volessimo supporli schierati tutti in una sola fila, l' essere così schierati *non sarebbe mai conseguenza della na-*

---

a « Lo scita Anacarsi faceva le meraviglie che in Atene i Savii discutessero, « i stolti deliberassero, tanto era nuova l' idea di popolare sovranità (CANTU' *St. Univ.* l. 3, p. 95) Polibio nel paragone fra Roma e Cartagine — « Cartagine « sfioriva — Roma era nel sommo vigore. . . . il perchè nelle deliberazioni « presso i Cartaginesi il popolo già arrogavasi il potere, quando fra' Romani il « Senato lo avea intatto (CANTU' *St. Univ.* l. IV, p. 594) d' onde avvenne che « le deliberazioni dei Romani ebbero il vantaggio ».

tura di falange, ma anzi dovrebbe nascere *da* qualche *fatto* piuttosto contrario alla natura di quella terribil massa. Or così io rispondo all' argomento proposto: verissimo; *la natura astratta* di società dimostra necessaria un' autorità; la natura *astratta* di *uomo* è uguale in ciascun individuo associato; ma *in concreto* mai non potrà effettuarsi società che non si componga d' individui più o meno disuguali [355]; e se anche talora essi fossero politicamente uguali, ciò avverrà non già in forza della uguaglianza *di natura astratta*, ma *per un fatto* particolare alla natura medesima indifferente.

4.° Ognun vede confondersi qui l' *uguaglianza* e la *società astratta* coll' *uguaglianza* e la *società concreta;* fattane la distinzione l' argomento svanisce. Ma per chiarire viemeglio le idee non voglio ommettere di notar l' altro equivoco. *Natura* può significare al proposito nostro e la specifica differenza degli esseri, e l' ordine universale delle cose. Chi dice *nella società essere* PER NATURA *una autorità*, adopra la voce *natura* nel secondo significato, e val come se dicesse che L' ORDINE *esige una autorità in ogni società*. All' opposto chi dice *gli uomini sono uguali* PER NATURA, adopera la voce *natura* nel primo senso, e intende che *tutti gl' individui umani sono della* MEDESIMA SPECIE: nell' altro senso egli direbbe una falsità manifesta, giacchè direbbe che in forza dell' ORDINE UNIVERSALE *delle cose tutti gl' individui umani sono uguali*, il che è apertamente falso; tanto essendo richiesta dall' ordine naturale la diversità individuale quanto la identità specifica.

5.° Un altro equivoco dipendente dai precedenti è racchiuso nella ultima parte della proposizione che esaminiamo (FINCHÈ *non se ne spoglino*). Questo *finchè* può significare successione *d' idee* e successione *di tempo*. Nel primo senso la proposizione sarebbe vera: *finchè* io considero la sola *natura* ossia la specie umana non apparisce ragione di superiorità in favore di un individuo; nel secondo senso

è falsa, giacchè suppone che ogni società *prima* fu democrazia, *finchè* non cangiò le sue forme; il che come è indimostrabile alla ragione, così è contrario alla storia.

560. Falsa dunque è, appoggiata su questi equivochi, la conclusione, che il solo governo naturale sia il democratico, che l' autorità appartenga per natura alla *moltitudine* perchè appartiene alla *società;* nel qual caso l' autorità sarebbe inalienabile come la natura. L' autorità appartiene per natura alla società come l' anima all' uomo; e come l' uomo esercita le diverse facoltà nei diversi organi atti *per effetto* di organizzazione a ciascheduna di esse, così l' autorità vien esercitata dalla società in quegl' individui che *il fatto* ha reso più atti a servire di organo [472].

561. Che se dovessimo assolutamente assegnare una forma *più naturale*, vi direi esser più naturale di ogni altra la monarchia e ciò 1.° perchè l' *uno* che la regge è uno *naturalmente*, mentre il Comune è *uno artificialmente*. 2.° perchè *uno* è veramente il *natural* governante della universal società, Iddio. 3.° Perchè uno è il superiore della *natural* società elementare, il Padre. 4.° Perchè *l' unità*, scopo dell' autorità non può più *naturalmente* ottenersi che con un agente *uno:* infatti ad ottener *realmente* la unità dei molti ci vuole il *patto* umano, e con quante regole è forza *organizzarla!* e quanto è facile a dissestarsi poichè si *organizzò* [a]*!*

Ma si lascino pur da banda queste ragioni di *convenienza*, colle quali non si mostra già che ogni società sia *naturalmente* monar-

---

[a] V. nota al num. 555. — Famiglia, stato, universo sono foggiati sul tipo medesimo avendo per capo il Padre, il Re e Dio. « Perciò a svellere i dispet- « tosi umori fra chi obbedisce e chi comanda, Confucio insinuava la pietà filia- « le (CANTU' *St. Un.* l. IV, ep. IV, p. 547). Licurgo a chi gli proponea di stabilir « democrazia rispose — e tu comincia a piantarla in casa tua. — » (Ivi l. 2, p. 537).

chia, ma solo si spiega quella inchinevolezza che a questa forma di reggimento si manifestò sempre fra le nazioni grandi e colte; la quale è un *fatto* che domandava la sua spiegazione, e bene sta che ella ci sia caduta qui dalla penna senza che pur la cercassimo. L'intento nostro era sol di mostrare che la *idea di società* non include per conseguenza *naturale* la democrazia. Tolti di mezzo codesti equivochi la maggior parte degli argomenti che potrebbero opporsi si sciolgono con somma facilità: accenniamone un solo meno ovvio.

562. Potrebbe taluno obbiettarmi che, supponendo io il *fatto particolare*, sono uscito dai limiti della scienza di dritto *naturale*; giacchè *il fatto* è accidentale. È facile il rispondere che l' oggetto può essere considerato scientificamente così nella specie come nell' individuo: quando considero gli oggetti nella loro specie essi non mi presentano differenze accidentali e individuali, ma quando li considero nell' individuo debbo necessariamente supporre in essi queste differenze. Così per esempio la fisiologia dopo avervi parlato dell' *uomo* vi parlerà di un *uomo* il quale sia per esempio bianco o nero, collerico o mansueto, maschio o femmina ecc. e di ciascuno cercherà il fatto, le cagioni, gli effetti ecc. Non dobbiam dunque confondere due cose fra lor diversissime: la scienza non considera *individualmente*; la scienza non considera l' *individuo*: la prima proposizione è vera, ma la seconda è falsa. Questo è l' equivoco della obbiezione: quando io parlo di *disuguaglianza* fra gl' individui umani posso conoscere per esempio tra Graziano e Massimo la *tal disuguaglianza individuale*, e questo è oggetto di storia non di dritto naturale; ma posso anche conoscere colla sola ragione appoggiata al fatto universale che la natura umana come fa gli uomini tutti *uguali di specie*, così li fa *disuguali nell' individuo*, e questo è oggetto della scienza di dritto naturale. Il dritto naturale mi dice dunque prima che *nella* società indipendente presa in astratto esiste l' autorità sovrana; ma poi soggiugne che nella *tale* società

indipendente esiste la *tale* autorità sovrana, caratterizzata da quei medesimi fatti e dritti che caratterizzano individualmente quella tal società. Se dicesse altrimente confonderebbe l' autorità in astratto colla democrazia, che sono cose diversissime, quanto è diversa l' *anima umana* dalle anime di tutti gli uomini [a] insieme raccolte.

563. Queste osservazioni intorno alla dottrina di autori, degni di riverenza e di stima, potranno giovare a sciogliere i sofismi e gli equivochi di molti altri; ma perchè ne apparisca viepiù aperta la falsità e il pericolo, prendiamo ora a considerare le dottrine di quegli autori che considerando l' uomo gittato sulla terra non si sa d' onde [b], pretesero fabbricare colle sole sue forze la società e l' autorità.

564. L' error loro fondamentale consiste nel riguardar l' uomo come originariamente selvaggio e dissociato: abbiam veduto essere ciò un errore e di dritto e di fatto; di fatto perchè niuna storia dà tale origine alla società; di dritto perchè l' uomo in tale stato non potrebbe sussistere. Ci vuole per lo meno una società domestica affinchè nasca, affinchè viva; vivendoci egli contrae degli abiti, si lega con doveri, si attacca con affezioni, e tanto più sentirà il dovere quanto più crescerà la ragione, e se questa nol domini sarà tanto più dominato dai bisogni e dalle passioni. Cessata colla gioventù la foga delle passioni, vedesi avvicinare col tristo aspetto di sua debolezza

---

a Ottimamente in tal proposito il lodato sig. Perez l. c. pag. 206.
« Se a vantaggio della scienza il filosofo è costretto con una astrazione for-
« marsi un' idea della personalità sociale, da un errore fecondo di strane con-
« seguenze si dee guardare, ed è di riguardarla come il complesso di tutte le
« vite e individuali e successive. Così, lungi dall' astrarre la idea della perso-
« na sociale altro non si fa che generalizzare l' uomo ».

b In terram undecumque proiectus Puffend. J. N. et G. l. 2, c. 2, §. 2.

la vecchiaia che rende cara la società almen pel bisogno che se ne sente, se non per gli affetti ai discendenti, sì gagliardo nei vecchi. È dunque la società necessaria all' uomo fisicamente per nascere, e poichè vi crebbe diviene moralmente necessaria per passione o per bisogno o per dovere. Infatti il maggior castigo che dar possiate all' uomo, tranne la morte, è bandirlo dalla società; e l'isolarsene spontaneamente è stato uno dei maggiori sforzi di una religione sovrumana. Ciò posto a che ci fanno certi autori la descrizione di questo stato *impossibile* che essi chiamano stato *di natura*? e così lo chiamano riconoscendolo talora impossibile [a]? Prendete in mano i principii del dritto politico del Burlamacchi [b], voi ci trovate la descrizione di quello stato di *uguaglianza* e di *indipendenza*, sì che credereste esser lui stato uno di quei felici abitatori.

Ma questo stato beatissimo non durò lungo tempo (peccato che l' autore non siasi degnato almeno d' indicarci lo spazio di tal durata!) e le cagioni furono perchè non vi era nè chi insegnasse la legge di natura, nè chi giudicasse i litigi, nè chi sostenesse colla forza il dovere. Or tutte queste ragioni non sono elleno una chiara dimostrazione della impossibiltà della *società di uguaglianza e d'indipendenza primitiva*? E il dirci al §. 2, che la legge di natura *è perfettissima per provvedere alla conservazione e felicità del genere umano*, e al §. 4, che l'*uguaglianza* e *indipendenza* sono uno stato che non potea durare, uno stato in cui nè si conoscea, nè si praticava la legge di natura, non è egli un dirci che la *uguaglianza* e *indipendenza* sono uno stato *non naturale*, uno stato che non provvede alla conservazione e felicità del genere umano?

---

a « Cet état primitif *ne peut plus subsister* et le genre humain périrait s' il « ne changeait sa manière d' être. (ROUSSEAU Contract social l. 1, c. 6,) » Gran paradosso! perirebbe il genere umano se vivesse secondo natura.

b P. 1, c. 3, §. 3 e seg.

565. Ma, di grazia, è egli poi vero ciò che afferma il Burlamacchi e tanti altri con lui? 1.° Non si conoscea la legge di natura, e per ciò vi volle il patto sociale: ma che impediva i padri d' insegnarla ai figli? forse è oggidì il sovrano professore di dritto naturale? il dovere non s' insegna dai padri ai figli?

566. 2.° Non vi era chi giudicasse: come! all'epoca nostra in cui al magistrato è sottentrato il *giurì* si può accusare come scarso di giudici lo stato di natura? 3.° Mancava la forza. E perchè? non potea ciascuna famiglia cautelarsi, unirsi con altre famiglie ed acquistar tal forza da farsi rispettare? forse la *natura* non permette, anzi non ispira e di chiedere e di prestar soccorso? — Ma questa, si dirà, saria stata una vera società civile. — Ottimamente: dunque la società civile altro non è che lo stato naturale dell' uomo.

567. Ma via, mettasi pur in disparte e la falsità e l' assurdità della uguaglianza primitiva, e suppongasi che l' uomo dovette per un *patto* privarsene: questo patto è *un fatto*, e fatto solenne, e fatto da cui dipendono tutti i dritti sociali: i fatti si provano coi monumenti storici, e sarebbe il maggior dabbenuomo del mondo chi consentisse a perdere roba e libertà al primo sentirsi gratuitamente affermare che egli le vendè. Con qual fronte dunque potrà dirsi a tutto il genere umano che egli obbedisce *per patto* senza recargliene *pure un* documento? Eppure tale è per ordinario la fiducia dei sofisti, che senz' assegnare neppure un documento alla lor asserzione ci assicurano contra l'intima nostra persuasione aver noi venduta la libertà e perfin la vita.

568. Ma via, eccone uno meno ardito. Il Burlamacchi si arrischiò a frugar negli archivii del genere umano [a] e trovò finalmente che almeno i Romani fecero il patto, epperò essi almeno saran-

[a] Dr. polit p. 1, c. 4, §. 10.

no obbligati ad obbedire. Ma vedete disgrazia! Ancorchè l'avesse dimostrato, nulla avrebbe potuto concludere riguardo a tutto il genere umano [LXXI], ma per colmo di sventura egli è riuscito a provare per l'appunto il rovescio di ciò che propose; dovea provare che una moltitudine *dissociata* si aduna sulle rive del Tevere, e il suo autore dimostra che quella era una colonia *formata* dal re di Alba [a]; dovea provare che non avea sovrano, e Dionigi dice che la colonia [b] fu posta dal re medesimo sotto la guida dei due gemelli; dovea provare che stabilivano per la prima volta un governo, e i *cittadini* si protestano che non lo vogliono cambiare perchè sono contenti dell'antico [c]. Si può dare disdetta peggiore? . . . .

569. Più saggi furon Rousseau e Spedalieri, uomini fra loro diversissimi, l'uno grande empio e gran sofista, l'altro cattolico leale e ragionator robusto, ma concorde per sua mala sorte col primo nel difendere il non difendevole patto sociale. Essi confessano amendue che il patto non fu [d], ma dicono che *dovette essere*. A dir vero

a « Numitor dat eis agros ubi fuerant educati et populi suspectam partem ». (Dion. lib. 1, circa fin.)

b « Acceperunt iuvenes pecuniam, arma, frumenta etc. . . educto ex Alba « populo miscuerunt etc. (Dionys. Alicarn. L. 1 circa finem). . . Non iam con- « cordes (fratres) sibi quisque principatum affectabant. » (pag. 72.)

c « Nobis nova reip. forma non est opus; nec a maioribus probatam et per « manus traditam mutabimus. » (Ib. lib. 2, in principio pag. 80 Edit. Francofort. Wecheli 1586).

d Comment ce changement s'est-il fait? je l'ignore. (Rouss. *Contract Social* l. 1, c. 1.) Gli uomini non sarebbero stati capaci di idearlo. (Spedal. L. 1, c. 12, *dei dritti dell' U.*) Bastano queste parole a far comprendere che questo ultimo è lontanissimo dall' ammettere l' uomo selvaggio *reale*; solo ne fa la ipotesi per assegnare la causa dell'essere sociale. Frattanto per altro dopo aver impiegato tutto il capo 11 a dimostrar impossibile il *patto sociale*, passa poi nel cap. 12 a stabilire che un *contratto* è il fondamento della società civile, e pretende dimostrarlo partendo dalla *libertà* naturale. Ne vedrem fra breve le prove

ci vuole una logica un po' strana per sostenere tutti i dritti e doveri sociali sopra un patto che non fu: imperocchè che cosa è patto? è il consenso di due libere volontà in un medesimo intento legittimo. E dove si appoggia la sua forza? sul dovere di veracità [370]. Un *patto che non fu* è dunque *un consenso non consentito* a cui manca per conseguenza e la base e la forza. Sostenere senza base e senza forza un edifizio ove tutto debbe accogliersi il genere umano è impresa di quel solo che piantò per aria le fondamenta della terra.

570. Lo Spedalieri sente la difficoltà dell' impresa e si accinge a dimostrare l' assunto. « Eccovi un orologio bello e fatto . . . . .

---

e la lor falsità. Poco diverse da quelle dello Spedalieri in questo punto sono quelle del Romagnosi (*giurisp. teor.* lib. 4, cap. 2, §. 1865) che suppone che i *dritti e doveri scambievoli* fra uomini *sono puramente* negativi. . . « Uno scambievole soccorso sarebbe atto di facoltà « ma non mai di dovere fra uomini che bastassero a sè stessi » — (Il che è in sostanza sotto altre formole lo stato selvaggio natio del Rousseau) — Quindi inferisce che « spontanea dev'essere l'ori- « gine della civil colleganza. Questa origine spontanea e giuridica appellasi « contratto sociale. . . avvertite per altro esser questa una semplice ipotesi: in « realtà allontanata l'idea d'un contratto fattizio, sottentra l'idea di volontà do- « verosa perpetua (legge naturale della socialità). » Ma qual forza avrà questa legge di società ch'egli chiama patto sociale? (ivi c. 1, §. 1854).

(Ivi §. 1856.) « Se un popolo conoscesse i suoi veri interessi « vorrebbe « certamente gli atti necessarii a questi. . . Or la legge di socialità è l'unico « mezzo indispensabile. . . . dunque sarebbe voluta da ogni popolo. Dunque « merita il nome di social contratto, di ragion presuntiva . . . . di volontà ge- « nerale e sovrana; dunque almeno tacitamente obbliga qualunque membro « della società, come qualunque direttore, benchè non espressamente dedotta « in fatto — Tal è in sostanza questo contratto sociale ipotetico del Romagnosi « che deduce la sua obbligazione e la sua *santità* (!) dal *bisogno* della società. »

(Ivi §. 1861.) « Questa legge (di socialità) trae tutta la forza e santità da leg- « ge anteriore. . . cioè il BISOGNO ASSOLUTO DELLA VITA SOCIALE. » Giusta conseguenza della materialità delle teorie sopra la felicità altrove da noi censurate nel Romagnosi [VIII cap. X.]

« Questo *fatto* è forse cagione che l' orologio non contenga una « *ragione intrinseca* della sua organizzazione? . . . La società è una « macchina. . . . io dimostrerò che la sua *ragione intrinseca* consi- « ste in un verissimo contratto. » Sentiremo le sue prove, ma io confesso che non so vedere uscita dal laberinto di questa contraddizione. Egli vuol dimostrarmi che la ragione *intrinseca* della società è un *patto non fatto*, cioè un *patto-non-patto*; dovrà dunque mostrarmela fondata sul nulla. Pure non pregiudichiamo, e udiamone le prove.

571. « In qualunque stato l' uomo si trovi, se questo deve essere « consentaneo alla sua natura, dee trovarvisi *per sua volontà*, per « suo consenso. »

Ma di grazia il fanciullo che nasce è egli uomo? avrà dunque dato *il suo consenso* per nascere nelle tali circostanze determinate, ovvero dovrem dire non essere consentaneo alla natura lo stato del figlio che sta sotto l' autorità paterna. Che dirà l' avversario?

572. Egli non si dà briga dei *fatti*, giacchè lavora *nel suo gabinetto*: ma ci dimostrerà coi suoi principii la proposizione contraria al fatto. « Dritti naturali, immutabili anche alla potenza di- « vina, sono la libertà di *giudicare* e di *fare* ciò che concerne la « perfezione ecc. » Adagio: se voi mi parlate qui della natura astratta, noi siam d' accordo: l' *umanità* è dotata di ragione affinchè colla ragione si regoli. Ma se mi parlate in concreto, a me pare che codesta libertà sarebbe la rovina di molti non solo fanciulli ma anche adulti. Or bene lo Spedalieri prende a dimostrarla: cercate la prova della pretesa libertà al c. 3, §. 22 e segg. e vedrete che l' uomo può *giudicare* colla propria ragione *senza dipendere* da veruno, 1.° perchè egli è indipendente nel *fare*, dunque ancor più nel giudicare; 2.° perchè conosce meglio di ogni altro i proprii bisogni; 3.° perchè ognuno ha dritto di regolarsi col suo gusto, colla sua vista ecc. Or la natura ha dato a ciascuno la propria ra-

gione come ha dato la bocca e gli occhi proprii; dunque tanto libera sarà quella come questi.

573. Io che per mia sventura son miope e mezzo cieco, ho perduta gran parte di questa *libertà inalienabile*, e più d' una volta mi accade di esser preso repentinamente per un braccio da chi *contro natura* mi vuol proibire di urtare in un sasso o di farmi stramazzare da un cavallo sfrenato; ma forse nello stato di natura non vi erano nè ciechi nè miopi e potea ciascuno regolarsi coi proprii occhi: ne segue egli però che non vi fossero ignoranti? che il fanciullo avesse tanto giudizio quanto il vecchio, il figlio quanto il padre, e che conoscesse meglio di questo i proprii bisogni? o che *secondo ragione* non *dovesse* lasciarsi guidare? Or se *dovea* lasciarsi guidare non era dunque *indipendente*. False dunque e la seconda e la terza prova.

574. Ma l'uomo ha libertà di fare, dunque di giudicare. È questa la prima ragione dello Spedalieri; nè la credeste un' asserzione gratuita: ella vien dimostrata poco prima al §. 21. « Ponete che « nel fare io dipenda da un altro, sarà falso che la ragione ne dia « a me un vero potere, mentre *poter fare* e *dipendere nel fare* so- « no due idee ripugnanti. Ma *si è dimostrato*, convenirmi per ra- « gione un *vero potere* in fare tutto ciò che concerne perfezione « ecc. Dunque.... » Adagio: vediamo come si è *dimostrato* [a]: « un « impeto ci trasporta necessariamente alla felicità... ne siegue « che la natura ci dà dritto sopra tutto ciò che la ragione discuo- « pre esser mezzo opportuno di conseguir quel fine ».

575. Ma di grazia, di qual ragione parlate voi? di ogni ragione dritta o storta che sia? non crederei. Dunque quando la ragione è storta o dubbia o vacillante, la natura non le dà altro dritto se non

a Ib. c. 3, §. 3.

quello di seguire altra ragione più retta, più certa, più ferma; cioè le dà il *dritto di dipendere* da altrui per conseguire il proprio fine; or molte volte l' uomo ragiona storto, molte volte lo *stato suo abituale* è per combinazione *naturale* di circostanze più soggetto all' inganno or dei sensi, or dell' immaginazione, or dell'esperienza, or della ignoranza ecc., come accade al giovine per riguardo al *bene individuale*, al volgo per riguardo al *sociale* ecc. Dunque non sempre natura concede la libertà nel *giudicare*, dunque neppure la libertà nel *fare*, dunque ben può essere consentaneo alla natura uno stato ove l' uomo si trovi senza l' approvazione del proprio giudizio; dunque anche senza la propria volontà.

576. Forse mi risponderebbe qui l'A. che chi sottopone il proprio giudizio all'altrui miglior senno, opera realmente colla propria ragione e colla propria volontà; e però sarà sempre vero non potersi lui trovare in istato consentaneo alla natura se non per propria volontà; e però il suo argomento conservare tutta la sua forza. Ma in verità, se egli fosse capace di dar tal risposta, confonderebbe parecchie idee assai distinte, e 1.° la ragione facoltà con la ragione norma: *operar colla* propria ragione è tutt' altro che *dipendere dalla* propria ragione: chi si conforma nel giudicare al giudizio altrui, vi si conforma *colla* propria ragione, giacchè con che altro potrebbe egli giudicare? ma il suo giudizio si appoggia sull'autorità altrui non sulla propria evidenza, e se questo conformarsi è per lui un *dovere*, è *obbligato* a giudicare secondo quell'autorità; ora *obbligato* è contradditorio di *indipendente*, dunque non è indipendente. 2.° Se persuaso da tale autorità egli cede *colla* volontà, non per questo dobbiam dire che sia in quello stato *per sua volontà*; la sua volontà nasce dalla necessità di quello stato, non lo stato dalla sua volontà. 3.° Se alla retta ragione ei resista regolandosi secondo il proprio giudicare e volere, egli sarà per sua volontà in uno stato non consentaneo alla ragione, e però contro natura: dunque molte volte

l' essere in uno stato *per propria volontà* non solo non è consentaneo alla natura, ma è contrario. E in questi casi l' uomo è *obbligato* a voler ciò che altra miglior ragione gli detta, cioè a *dipendere*.

577. Falsa è dunque la pretesa indipendenza dell' uomo individuo nel senso dello Spedalieri, che fonda su questi equivochi tutto quel *dritto*, quella *necessità* del patto sociale con cui vorrebbe dimostrare che se esso non fu, ben dovette essere; e però obbliga come se fosse stato. Ma io voglio per un momento supporre che egli avesse provato il suo assunto dell' *uomo libero;* non sarebbe egli giunto a provare che questo non fu *obbligato a tal patto*? E se provasse poi con ragioni di natura che *fu obbligato*, non ne seguirebbe che esso *non fu libero* a non farlo? che la società civile è dunque parto della natura? La tesi dello Spedalieri involge dunque una segreta contraddizione di cui non può dimostrar vera una parte senza negar la opposta. — L' uomo è in società per un *vero patto* [a] giacchè era libero, nè potè altrimenti divenir suddito — ecco la prima. — L' uomo *per la necessaria* tendenza *della natura* alla felicità *dee* mettersi in società civile [b] — ecco la seconda. Se è vero che egli è obbligato a mettersi in società civile per legge di natura, dunque la società civile non è opera del patto libero; se non potè trovarvisi se non per un patto libero, dunque non è opera di natura.

578. Risulta dal fin qui detto che il patto sociale nè *esistette* nè *dovette* esistere; ma io domanderei più oltre *potè* egli esistere? Il quesito si riduce a vedere se troviamo nell' uomo *sensitivo*, nell' in-

---

a C. 12, §. 2.
b Ib. §. 37.

telligente, nel *volente* i principii che lo determinassero a sacrificare ciò che egli associandosi sacrificò.

579. 1.° Le *passioni* quanto son più sfrenate, tanto più abborrono il freno; or nel selvaggio sono sfrenatissime; dunque egli dee naturalmente abborrire la società civile e i suoi legami: e infatti « consta da tutta la storia, dice il Romagnosi [a], la ostinata resistenza delle tribù nomadi alla vita agricola ». 2.° La *intelligenza* è poco rischiarata e però incapace di formarsi una idea dello stato civile, non vedrebbe in esso che un ostacolo all' appagamento delle proprie brame. Ben potreste mettergli in prospettiva la difesa dei beni della vita: *beni* stabili non li conosce, e se li conoscesse gli avrebbe in abbominio come un legame della sua libertà, e un lavoro intollerabile alla sua pigrizia; *libertà* non può sperarla maggiore di quella che gode; la *vita* ben sa difenderla senz' allacciarsi, come sa avventurarla senz' atterrirsi. 3.° La *volontà* priva e dell' attrattiva delle passioni, e della persuasione della intelligenza come potrebbe volere lo stato civile? Infatti, se voi cancellate dalla storia i prodigi della Croce piantata fra' barbari dallo zelo dei missionarii, qual frutto hanno ricavato i barbari di America dal commercio cogli europei? Due soli, dice il C. de Maistre: le armi a fuoco per uccidere altrui: i liquori per uccidere sè medesimi [b]: del resto essi vedean talora lo stesso missionario stancarsi per esso loro all' aratro, alla marra, senza degnarsi porgere una mano a sollevarlo dalla fatica. Piegarono sì finalmente alla croce del missionario: ma quando, cacciati i missionarii, si volle raccomandata alla sola civiltà l' opera di umanarli, si poterono distruggere sì, ma incivilire? . . . . .

---

a Ved. fond. sull'inciv. p. 707.
b Soirées de S. Pétersbourg.

580. Non basta: il contratto sociale presuppone il linguaggio, e il selvaggio da lui immaginato ne è privo: potrà egli crearlo? già da gran tempo se ne è disputato, ed io ne lascio volentieri ai logici la trattazione, pago di appoggiarmi sul puro dubbio, benchè l' opinione negativa mi sembri evidente [a]. Si, sia pure un semplice dubbio aggiunto ai precedenti: non ho io viepiù ragione di credere che la società civile nasce dalla natura e non dal patto? Dunque il sistema che combattiamo manca di *soggetto* perchè l'immaginario uomo selvaggio non esiste, nè può esistere; manca di *vincolo* perchè il contratto nè fu, nè dovette essere, nè potè essere [b].

581. Aggiungo per ultimo che manca di *oggetto* giacchè non ottiene ciò che pretende, anzi conduce all' estremo opposto, attraverso ad una serie d' ipotesi gratuite e di aperte contraddizioni. Infatti io domando all' avversario: che pretendete voi? che io conservi i miei beni, la libertà, la vita: non è vero? or questi beni non son eglino assicurati dalla legge di natura [c]? Si, ma essa non vien osservata. — Or se essa non vien osservata qual forza può

---

a V. SPEDALIERI Dr. dell' U. L. 1, c. 11. I popoli privi dell' arte della parola e che alla fine si accordano in un sistema di articolazioni di vocaboli, di grammatica rassomigliano alle orde non mansuefatte di uomini isolati che si uniscono per la vicendevole difesa in un fatto sociale. *Giorn. dell' Ist. Lomb. Ven.* tom. IV, pag. 223 24.

« Le langage n' a pu être inventé sans un type préexistant dans l' intelli- « gence humaine . . . . j' embrasserai l' opinion de ceux qui rapportent l' ori- « gine des langues à une révélation immediate de la divinité ». WISEMAN *Ropp. entre lo science et lo relig.* pag. VI.

b Lo stesso Voltaire ci ha detto: « Le fondement de la société existant tou- « jours, il y a donc toujours eu quelque société ». V. MAISTRE Soirées. Note XXXII au 2 entretien.

c Il ROUSSEAU risponderebbe che no, giacchè fuor della società a parer suo non è moralità V. Contr. Soc. l. 1, c. 8.

avere il vostro contratto? da che altro principio ha egli la sua forza, se non dalla legge di natura [114]? — Ma col contratto voi acquistate un potere sociale che guarentisce il dritto — Lo acquisto se si osserva il patto; or questo è ciò che si controverte fra noi; dunque la vostra prova è una petizion di principio. Io non nego che se molti si accordano a difendersi scambievolmente non acquistino forza; ma un simile accordo non può egli farsi nello stato naturale, da cui solo egli ha forza, senza quella macchina che voi chiamate il patto sociale?

582. Finalmente poi a che mi conduce egli codesto vostro patto? ad assoggettarmi ad uomini miei pari, fallibili, irritabili, capaci di ogni male: avrò dei magistrati ma spesse volte per opprimermi, dei soldati ma per angariarmi, dei legislatori ma per traviarmi, dei rappresentanti ma per tradirmi?... In fatti, non sono bene spesso cagione dei maggiori danni quegli stessi appunto che voi supponete eletti dal popolo a suoi protettori? Libero dal patto ognuno secondo voi potrebbe giudicar dei proprii diritti e difenderli; il patto mi toglie le armi, mi grava d'imposizioni, mi lega le mani, anzi diciam meglio, colle mie proprie mani mi strozza; mi conforta a mettere in mano altrui la mia persona a condizione che mi piglieranno ancora i beni [a]. In verità io non veggo che più mi resti da conservare col vostro patto!

Direte voi forse che o per patto o senza patto quest' inconvenienti accadono; dunque nella mia dottrina l' uomo è egualmente infelice che nella vostra; dunque la mia dottrina non è più vera della vostra. Ma questa ultima conseguenza è falsa; imperocchè io non pretendo che, felice o infelice che ella sia, l' uomo abbia fabbrica-

---

[a] « Les sujets donnent leur personne à condition qu'on prendra aussi leurs « biens: je ne vois pas ce qui leur reste à conserver. *Contr. soc.* l. 1, c. 4, « pag. 11.

ta da sè medesimo questa società, io non suppongo che prima egli si trovasse in istato di libertà e vi abbia rinunziato. Or qui sta l'assurdo della dottrina che combattiamo: che l' uomo sia infelice nello stato naturale di sua corruzione, qui non ci è nulla di assurdo; ma che *senza niun guadagno* abbia rinunciato alla supposta libertà natia e *ratifichi continuamente* una tal rinunzia, questo si che è non solo assurdo, ma (mi si perdoni la schiettezza) ridicolo. Se talun mi dice che i carcerati sono in prigione perchè la giustizia ve gli ha rinchiusi, nulla di strano; ma se talun mi raccontasse che essi vi corsero spontanei per timore di essere agguantati dai birri oh! questo si che abbisognerebbe di gravi documenti a rendere credibile la novelletta. Gli uomini del *patto sociale* mi sembrano fratelli germani di quel *Gribouille*, che per non esser rubato nascondeva la sua borsa nella tasca dei ladri.

583. Non basta: nello stato naturale chi mi spoglia sa di mancare apertamente al suo dovere; nel vostro patto egli mi spoglia *a buon dritto* ogni qualvolta giudica che lo spogliarmi è opportuno al ben pubblico [a]; talchè non solo avrò perduta la forza di resistere, ma perfino il *dritto* di dissentire. Onde ragionevolmente osserva il ch. C. di Haller, che se in ogni tempo il ribellarsi fu reo, propagate le dottrine del patto sociale è ormai divenuto assurdo. Se avete rimesso al sovrano [b] *il giudicare* del vostro bene, come potete voi dolervi che egli ve lo faccia anche a dispetto vostro?

584. — Falso, falso: io non ho mai inteso di rimettere a lui il mio giudizio così alla cieca, e quando conosco apertamente violato il patto ritorno nei miei dritti [c]. — Voi dunque avete *rimesso il*

---

a « Le souverain *seul* est juge de cette importance. . . Tous les services « qu' un citoyen peut rendre à l' état *il les lui doit* si tôt que le souverain les « demande. » Ib. l. 2, ch. 4.

b Ristoraz. della Sc. polit. c. 11.

c Burlamac. Dr. polit. P. 1, c. 7, § 22, seg. e prima § 14.

vostro *giudizio ritenendovi la facoltà di giudicare?* in verità, comprendo che un tal sacrifizio poteste farlo senza esitare, giacchè, permettetemi di dirlo, avete *venduto il sole di agosto*. E poichè avete facoltà di giudicare la *violenza del patto*, è chiaro che avrete facoltà ancor di rescinderlo? — Qual dubbio? — Or ecco senza fallo il patto più comodo che mai siasi fatto al mondo: cedere il giudizio e la volontà e le forze riserbandosi il dritto e il potere di giudicare, di volere e di fare, egli è questo un patteggiare con somma accortezza; e ben mi sembra che il patto sociale, come è un patto *che non fu*, così è un patto *che non obbliga*.

585. E sopra di che si appoggia tutta codesta bella invenzione? Si *suppone che* gli uomini furon selvaggi, *che* inventarono il linguaggio e la società, *che* si unirono e fecero il patto, *che* legarono sè stessi in perpetuo, *che* legarono i loro discendenti, *che* i discendenti vollero nella volontà dei parenti, *che* confermarono il patto vivendo in società senza reclamare, *che* i forestieri lo confermano quando entrano nei confini, *che* i vinti lo fanno tacitamente col vincitore [a], *che* l'uomo obbedisce insieme e comanda, *che* dà e riceve, *che* è suddito e sovrano [LXX]. Dio buono! quante supposizioni per sostenere il vacillante edifizio! e un tal sostegno è l'appoggio dei dritti e dei doveri più sacrosanti che tutto debbono stringere in immobile unità il genere umano!

Or basti per adesso questo sguardo con cui alla sfuggita abbiam contemplati gli assurdi di quel funesto delirio: legga chi più vuol meditarvi le belle riflessioni del già lodato C. de Haller [b]. In quanto a noi non altro aggiugneremo se non il contrapposto delle dottrine da noi appoggiate sul fatto; e riunite qui sotto in breve epilogo che servirà di conclusione a questa dissertazione.

---

a Burlamacchi Dr. polit. P. 1, c. 5, §. 8 e seg. e P. 2, c. 3, §. 8.
b Specialmente il C. 11 del primo tomo.

NOTE
AL CAPO X.

LXXVIII. *S. Tommaso non giustifica la Sovranità del popolo.*

Veggasi in tal proposito il confronto delle due dottrine nella nota LXI: essa può mostrare la differenza immensa che passa fra le due classi di difensori del patto sociale da noi qui distinte, e che molti sembrano confondere. Così p. e. il Villemain dice francamente che S. Tommaso nel suo trattato *de regimine principum* scioglie colla *sovranità del popolo* le quistioni fra il sacerdozio e l'impero. Io suppongo che questo letterato non si sarà dato briga di leggere quell' opuscolo, il quale in vero non è un modello di lingua ciceroniana; e si sarà contentato di qualche poco fedel citazione. Ma se l' avesse letto in fonte, avrebbe osservato che il Dottor d' Aquino è lontanissimo dalla dottrina del *popolo sovrano* (checchè ne dica lo Spedalieri, di cui rivedremo altra volta [CVI] le stiracchiate sistematiche interpretazioni): avrebbe osservato nel libro 3, ai capi 1, 2 e 3, ogni autorità derivarsi da Dio come *primo essere*, come *primo motore* e come *ultimo fine*; la soluzione poi delle quistioni accennate derivarsi da tutt' altro principio che dalla sovranità del popolo, nel c. 10 del libro stesso.

Che se talvolta ha supposta nel popolo una qualche sovranità ciò fu soltanto in certi casi particolari, perchè da saggio filosofo egli seppe distinguere l' autorità *concreta* dalla *astratta* come noi pure abbiam fatto [466 seg]. Così nella sua Somma teologica 1 dopo avere dimostrato che la legge dee stabilirsi da chi ha cura del bene comune, passa poi 2 a spiegare che se *la moltitudine è libera* può colla sua consuetudine dar legge, perchè in tal caso il governante è un *vicegerente del popolo*, *gerit personam multitudinis*. Se poi *il popolo non è libero* 3 allora non potendo esso abrogare o far leggi, la consuetudine non ha forza se non in quanto si suppone tollerata dal legittimo Sovrano; *in quantum per eos*

1 I. Q. 90 a 3, o.
2 Ib. Q. 97, a 3 ad 3.
3 Si non habeat liberam potestatem condendi legem.

toleratur ad quos pertinet legem imponere. Nel che il S. Dottore è coerente a quanto avea prima insegnato 1: « Est de ratione legis ut instituatur a gubernan- « te communitatem . . . *Quando civitas gubernatur ab uno* secundum hoc acci- « piuntur constitutiones principum; aliud regimen est aristocratia ecc. »

LXXIX. *Altre dottrine scolastiche in tal materia.*

Queste ragioni che più d'una volta mi sono state obbiettate da chi volea sinceramente conoscere il vero venivano insieme appoggiate dall' autorità di uno dei più grandi filosofi che fiorissero nella ultima età scolastica, l' esimio Suarez [LI] da cui sono tratte quasi a verbo a verbo. Egli asserisce espressamente 2.

1. Che *potestas politici principis est a Deo* (c. 1, §. 6).

2. Che *agnoscitur dictamine naturalis rationis in humana communitate ut proprietas consequens creationem* (c. 2, §. 5).

3. Che *nulla ratio cur determinetur ad unam personam* (ib. §. 7).

4. Che per conseguenza *datur communitati quamdiu .... aliud non decreverit, vel ab aliquo potestatem habente mutatio facta non fuerit* (ib. §. 9).

5. Che per ultima conseguenza *democratia est quasi naturalis* (ib. §. 8) ma *potest communitas tali potestate privari ab habente titulum iustum* (ib. §. 9).

E queste ultime due proposizioni ci mostrano che in sostanza egli tenea, sebbene confusamente e senza rendersene piena ragione, le dottrine da noi sostenute, e distinguea un *essere astratto* 3 *di società uguale*, dalla società *concreta* ovea potea *ab aliquo potestatem habente* introdursi la disuguaglianza. Altrimente chi mai avrebbe potuto rapire alla società ciò che le compete per natura? Parimente al §. 19 ove mostra come può formarsi, anzi come forse realmente si formò in molti regni 4, stabilisce che la società potè trovarsi fin dal suo nascere sotto Governo monarchico: *regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt*. E ne reca in pruova, come appunto abbiam fatto ancor noi [509 segg.] il naturale propagamento della famiglia *ut v. g. in familia Adae vel Abrahae principio obediebatur tamquam patrifamilias; postea crescente populo potuit subiectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi tamquam regi*.

Nè dee recar meraviglia se in quei secoli ingegni anche straordinarii abbiano potuto in ciò esprimersi con minore esattezza; mentre ancor non avean ricevuto in tal materia dalla esperienza quelle terribili lezioni che essa dettò sì chiaramente alla età nostra con voce di tuono e con luce di fulmini. La meraviglia è che tanti dopo tal magistero ancor possano essere sordi a tal voce o ciechi a tal lampo e continuino a vantare la sovranità del popolo e i diritti inalienabili del l'uomo a governarsi da sè medesimo.

---

1 Q. 93, a 4, o.
2 Defens. contra Reg. Angl. lib. 3.
3 Vi solius rationis (c. 2, §. 7).
4 Fortasse multa regna ita inceperunt.

CAPO XI.

EPILOGO DELLA TEORIA DELL' ESSERE SOCIALE DA NOI PROPOSTA

SOMMARIO

586. *L' uomo è naturalmente in società* — 587. *ogni società dipende naturalmente da una autorità.* — 588. *Si regge con leggi di ugual giustizia* — 589. *la uguaglianza di giustizia assicurando la disuguaglianza personale produce la* superiorità — 590. *provveditrice del ben comune* — 591. *essa può divenire sovranità monarchica o repubblicana.* — 592. *Paragone della dottrina di fatto* — 593. *colla dottrina di ipotesi.*

586. Egli è un fatto evidente che viviamo fra uomini a noi somiglianti per natura, e però destinati tutti dal Creatore ad un fine medesimo. Se dunque per l'obbligo di cooperare al voler del Creatore debbo a me stesso il vero, il bene, la vita, i mezzi di conservarla e di ben conservarla; andrò proporzionalmente debitore di tutto questo verso quanti altri a me si assomigliano per natura e meco vivono per qual che siasi fortuita o voluta combinazione. Or il concorrere con altri uomini all' acquisto di un bene istesso è *società;* gli uomini tutti formano dunque una società di uguali fondata sulla identità di natura.

587. Ma la lor natura è libera; come potranno dunque correre concordi ad un medesimo termine? non altrimenti che guidati da un principio di unità, che ne unisca gli sforzi verso codesto termine per via concorde. Non può dunque esistere società senz' *autorità* che l' armonizzi; e però tostochè in qualche forma uomini si uniscono a convivere sulla terra, esiste nella loro unione una autorità naturale, destinata dal Creatore a far sì che nella tendenza al bene essi camminino concordi senza riuscir l'uno all'altro di

ostacolo nell' uso dei mezzi ossia dei beni limitati con cui tendono al bene sommo.

588. A questi beni abbiam noi *dritto;* giacchè *dritto* è il potere *secondo ragione* di conseguire un intento: e la *ragione* che a me concede il potere di adoperar a tal fine quante forze ho in mano, impone altrui il *dovere* di rispettar l'uso ragionevole che io ne farò.

Questo dritto e dovere è in tutti uguale, giacchè nasce da natura uguale; ma le forze non sono uguali in tutti, nè uguale in tutti l' assiduità nell'adoprarle: è questo pure un dato di osservazione, da cui deriva una disuguaglianza indefinita, mantenuta dalla uguale *indipendenza;* la quale siccome mi dà dritto a valermi del mio, senza esserne da verun altro disturbato, così mi serba infatti tutti quegli acquisti che, usando lecitamente le mie forze, andrò facendo.

589. Con tali acquisti può l' uomo crescere e le terre e la famiglia e il credito, e divenir potente, saggio, valoroso sì che altri abbisogni del suo sussidio, o con lui si *associi* per ottenerlo. Egli dalla cui superiorità *di fatto* nasce codesta società, ben può escludere dai suoi beneficii chi non si regola secondo gli ordini da lui stabiliti. Dunque in lui la superiorità *di fatto* produce una superiorità di *dritto*, ed egli diviene depositario di quella autorità che in ogni società dee guidare gl' individui al retto uso dei mezzi.

590. Quest' autorità è tutt' altro che il dritto di padronanza, tutt'altro che il patrio potere, benchè e nel padrone e nel padre naturalmente si trovi. Il suo principio è nella essenza della società, la sua direzione nasce dal dovere di bramare il bene altrui e di cooperarvi, il suo corpo è il bene comune, la occasione di atteggiarsi in concreto è la superiorità di fatto.

591. Quando ella tanto si avvalora che non ha più superiore in terra, allora ella acquista nome di *Sovranità* o di *Maestà;* e la società che ella governa, specialmente se posa in territorio stabile [LXXX], diviene uno *Stato.*

Lo Stato può esser formato o dalla potenza di un solo o dalla unione di molti uguali. La uguaglianza individuale di essi fondatori combinata colla loro uguaglianza naturale dà a ciascuno di essi uguale dritto all' autorità sociale. Ma poichè questo dritto non ispunta immediatamente dalla natura ma dalle proprietà personali, egli è chiaro che appartiene a quei soli la cui superiorità personale fondò lo Stato. Tutti gli altri sono colla *comunanza* di questi nella relazione di sudditi a superiori, nè hanno verun dritto al governo.

592. Ecco in pochi tratti la teoria dell' *essere sociale* appoggiata sul fatto e dal fatto parimente comprovata. Esistenza di associazioni d' uomini, uniti dalla natura, uguali fra di loro nell' *essenza*, disuguali nelle *persone*, liberi nel volere, epperò bisognosi di un principio di unità o naturale o almeno artificiale: ecco i precipui fatti a cui abbiamo applicato l'universal principio del dovere. I risultamenti di tale applicazione sono stati che l'uomo debbe essere governato, e così è di fatto; che chi governa è più forte, e insieme ha l'autorità, ed è così; che i sudditi non sono sovrani, ed è così; che la monarchia non è repubblica, nè la repubblica monarchia, ed è così . . .

593. Paragonate di grazia, saggio lettore, questa teoria di fatto colle ipotesi del contratto sociale ove l'uomo per natura è libero, eppur di fatto è in catene; per dritto è sovrano, eppur di fatto è suddito; crea la società, eppur di fatto vi è creato; conferisce la autorità, eppur di fatto non ci ha alcuna parte; ha fatto un patto, eppur non patteggiò; lo ha fatto per assicurar tutti i dritti, e intanto gli ha rinunciati illimitatamente; crede ogni Stato repubblica, eppure vede delle monarchie; crede tutti gli uomini uguali, eppure ne vede dappertutto graduate le classi; crede di dar il consenso, e vede che opera a suo dispetto; crede di dar la legge, e vede che la riceve. . . Paragonate, dissi, le due dottrine, e giudicate qual delle due sia più vera: vedremo fra poco qual sia più utile alla umanità svolgendo nella dissertazione seguente la teoria dell'*operar sociale*.

NOTE
AL CAPO XI.

LXXX. *Dello Stato.*

Dissi principalmente *se posa in territorio stabile* per non entrare in una quistione grammaticale intorno al vocabolo stato, attribuito da alcuni alla *società civile* in generale 1, da altri limitato alla medesima quando ella sia radicale in fermo territorio 2. La quistione è tutta pei compilatori di vocabolarii, nè credo dovermi arrestare a trattarla.

Ben sarebbe degna di esser trattata l'altra nozione di Stato, che fa parte oggidì del gergo con cui si tenta stravolgere ogni idea di ordine pubblico, creando un idolo, una divinità a cui tutto inchinasi. Ma di questo abbiam ragionato diffusamente nell'*Esame critico* tom. 2, c. 1, §. 3.

---

1 Burlam. Dritto nat. part. 2, c. 6, §. 1.

2 Romagnosi. Veduta fondamentale sull'incivilimento al fine della Logica del Genovesi.

DISSERTAZIONE TERZA

DELL' OPERAR UMANO NELLA FORMAZIONE DELLA SOCIETÀ.

CAPO I.

SOLUZIONE DEL PROBLEMA FONDAMENTALE.

SOMMARIO

594. *Assunto di questa dissertazione* — 595. *verrò trattato metafisicamente quanto fia possibile* — 596. *Partizione.* — 597. *Problemo fondamentale: come accade per l' uomo il dover di società concreto?* — 598. *può nascere o per fatto fisico, o per dritto altrui, o per proprio volere* — 599. *associazioni* naturali, volontarie, doverose — 600. *possono mescolarsi questi elementi.* — 601. *Fonte rispettivo della obbligazione a società concreta* 1.° *nella volontaria il* consenso — 602. 2.° *nella naturale il* fatto naturale — 603. 3.° *nella doverosa il* dritto. — 604. *Genesi del dritto associante a società* doverosa — 605. *per aumento o per decremento dei dritti naturali collidentisi* — 606. *il decremento è effetto di un' azione molefica* — 607. *materia in cui nasce la collisione.* — 608. *Conclusione.*

594. Oggetto finora di nostre meditazioni fu quell' essere che congiungendo in unità morale molti uomini individualmente distinti, li rende capaci di un pensare, di un volere, di un operar comune, e ne forma UNA SOCIETÀ. Abbiamo veduto altro non essere il principio essenziale e astratto se non il primo principio *fa il bene* applicato alla unione di più uomini, la quale non può non accadere nel sistema presente di natura [326 seg.]; e ne abbiam concluso la società esser parto di natura.

Ma è ella parto sol di natura, si che nulla vi cooperi il libero oprar dell' uomo? No: l' uomo vi ha esso pur la sua parte, non nello

stabilir le forme essenziali, ma nell' atteggiarle in queste o in quelle circostanze [337]: e questo oprar dell' uomo come contribuisce alla formazione della società, così contribuisce al suo conservarsi e crescere e declinare e perdersi. E vi contribuisce con azioni morali e però o buone o ree secondo che o concorrono all' intento del Creatore o ne divergono.

Or ecco le azioni di cui nelle seguenti dissertazioni prendiamo a determinar le leggi, partendo nuovamente dall' universal principio *fa il bene;* intendiamo di provare che e nel formare e nel conservare e nel perfezionare la società l'uomo va soggetto a certe leggi morali appoggiate su quel primo principio di ogni dovere, e assicurare in tal guisa la *esistenza* della società su quella base istessa su cui ne abbiamo assicurata la *essenza.* Se non che altro essendo le leggi secondo le quali la società si forma, altre quelle secondo cui si governa nelle moltiplici sue relazioni, ci fia mestieri restringere per ora la trattazione a quei fatti umani per cui la società si forma, riserbando alle dissertazioni seguenti la considerazione delle leggi con cui già formata governasi.

595. Ma avvertasi che noi trattiamo il dritto sociale teoreticamente, cioè in un aspetto metafisico, da semplici filosofi non da pubblicisti: e però ci sforzeremo per quanto ci fia possibile parlar di società nel suo essere più universale in quanto ella è unione di uomini cospiranti ad un fine a loro prefisso dalla natura. Ne seguirà il vantaggio che ad ogni specie di associazione umana potranno applicarsi le nostre dottrine, ed avrem così appianata la via ad ogni maniera di *Dritto,* e a tutte le altre scienze sociali: che è appunto lo scopo di chi tratta il dritto di natura.

Dissi che mi atterrò all' universale *quanto mi fia possibile,* vale a dire, in modo che la *generalità* non riesca in danno o della chiarezza o della utilità. Giacchè nelle scienze pratiche la troppa astrattezza potrebbe talora recare oscurità che con fatti concreti facil-

mente dileguasi; potrebbe trasportare fuori del mondo reale, a cui però dee potersi applicar finalmente la contemplazione del saggio; potrebbe rendere meno utili le teorie per quelle persone che negli studii ulteriori non ne facessero una positiva applicazione. E appunto per questo credemmo necessario, dopo la generale trattazione delle materie, entrare all'ultimo colla 7.ª dissertazione in alcune considerazioni *speciali*, le quali dieno qualche contezza delle società concrete a coloro principalmente che non dovranno proseguir questi studii, dopo averne toccata la soglia. Ma il tutto sarà sempre in aspetto teorico come il titolo dell'opera annunziò fin dal principio.

596. Dal fin qui detto è chiara la partizione del rimanente del mio lavoro. Stabilire teoricamente le leggi dell' operazione umana 1.° nel formare la particolar società; 2.° nell' ottenerne lo scopo; 3.° nel perfezionarla riguardo alle interne sue relazioni; 4.° nel guidarla riguardo alle relazioni esterne. 5.° Accennar per ultimo le leggi morali che quindi risultano nelle precipue forme speciali di natural società: ecco la materia per le future dissertazioni, in cui è divisa la teoria dell' operar sociale.

597. Il primo fondamental problema che da sè si presenta quando si prende a determinare le leggi morali che regger debbono la umana operazione relativamente alla società, egli è il problema intorno al *dovere di associarsi*. Nella dissertazione precedente, allorchè mostrammo la società esser parto di natura, fummo condotti [334] a riconoscere potersi dar certi casi nei quali il dovero obbliga a legarsi in società o a rimanervi: ma quando? ma in quale delle tante società concrete che nel capo 6.° si noverarono? ma per quanto tempo? ma con quali obbligazioni? ecc. . . . . Tutti questi problemi erano allora inopportuni, mentre lo sguardo era volto solo all' *essere* della società.

Ora che, conosciuto l' *essere*, prendiamo a contemplarne l' *operare* è necessario risolverli; ma per procedere con ordine ci è mestieri incominciare dal più generale, e domandare a noi stessi: come possa accadere che l' uomo *debba* formare una stabile associazione con certi altri uomini determinati?

598. Ogni dovere nasce per l' uomo dalla cognizione degl' intenti del Creatore manifestati a noi dall'ordine dell'universo [112]: se dunque talvolta il non legarsi ad una società o il non rimanervi è violazione dell' ordine, l' uomo è obbligato in questi casi a quella società. Ma quest' ordine può nascere e dal sistema stesso della natura fisica, e dai dritti altrui, e dal nostro libero volere altrui manifestato [370]. Ecco dunque tre serie di *fatti* da cui può accadere che l' uomo sia individualmente legato a questa o a quell' associazione particolare. Li diremo *fatti associanti* a.

Presentiamo la stessa prova sotto altro aspetto. L' uomo è per natura legato da un general dovere di società che lo obbliga a cospirare cogli uomini tutti al ben *comune* [319]; e ciò non solo *negativamente* col non opporvisi, ma anche *positivamente* quando le circostanze *per necessità* lo esigono [337 seg.]. Questa necessità può nascere e in me e negli altri o dall'ordine fisico o dal morale, giacchè l' uomo è un composto di corpo e di spirito, ed ha doveri e bisogni rispetto all' uno e all' altro. Posso dunque essere obbligato ad entrare o a rimanere in società *per bene* or mio or altrui, sì di ordine fisico come di ordine morale.

599. E siccome nell' ordine morale io posso esser legato or per mia libera volontà or indipendentemente da essa: avremo tre spe-

---

a Se ben si mira essi corrispondono alle tre grandi classi dei doveri primitivi [207]. Doveri verso Dio, verso di sè, verso altrui.

cie di fatti che potranno obbligarmi in concreto a questa o a quell'altra associazione; 1.° necessità di natura fisica; 2.° consenso liberamente prestato; 3.° dritto irrefragabilmente obbligante. Dal *bisogno naturale* del figlio il padre è obbligato a viver col figlio per dargli assistenza, il figlio col padre per riceverla; da necessità pure di ordine fisico un naufrago è astretto a vivere in quell' isola ove fu buttato dalla tempesta se non ha naviglio con cui partirsene, un servo in quella famiglia fuor della quale *non può assolutamente* campar la vita ecc. Da *consenso* liberamente prestato viene obbligato un mercenario al padrone con cui pattuì senza necessità, un popolo ad un sovrano elettivo, un religioso all' ordine cui si aggregò ecc. Da *dritto* irrefragabilmente obbligante un popolo vinto in guerra giusta può esser legato alla società col vincitore, un figlio a vivere in luogo di educazione determinato dal padre [a]. La prima associazione è formata per mano di natura, la seconda per libera volontà, la terza per moral necessità: la prima e l' ultima appartengono a quella classe di società che abbiam dette *necessarie* [446]; ma siccome la necessità radicata nell' ordine fisico può produrre conseguenze diverse da quella le cui radici stanno fisse nell' ordine morale, le distingueremo dicendo *naturali* le prime, *dove-*

---

a I fatti storici a conferma di questa teoria sarebbero infiniti: ma ci contenteremo di accennare l' osservazione storica del Guizot che sembra fatta a posta per essere citata al nostro proposito, se non in quanto parlando egli di conquista barbarica ne inferisce ragionevolmente autorità dispotica; la quale dovrebbe dirsi monarchica se si trattasse di giusta conquista. « Ainsi dans cette organisation de la tribu germanique vous voyez apparaitre les trois grands systèmes sociaux, les trois grands origines de la souveraineté 1.° l' association entre hommes égaux et libres, où se développe la souveraineté politique, 2.° l'association naturelle primitive où règne la souveraineté unique patriarchale. 3.° l' association forcée résultat de la conquête, livrée à l' autorité despotique » GUIZOT *Civ. Franç.* l. XXXIII, pag. 490.

rose le ultime: *volontarie* poi o *libere* quelle il cui legame nasce da libero assenso della volontà.

600. Non sarà inopportuno l' avvertire che queste radici varie di stabile associazione possono talora e sogliono mescolarsi per modo che crescono la obbligazione: così l' associazione coniugale che ha nel *consenso volontario* la *prima* radice, diviene poi legame di *natura* pel fine e per gli effetti; l' associazione di giusta conquista la cui stabilità è primariamente fondata nel dritto della parte offesa, può assodarsi pel vinto offensore e da necessità fisica e da consenso volontario.

601. Ma proseguiamo, e sforziamoci di penetrar vie meglio le radici di questo dovere di stabilità sociale.

Nella società *volontaria* qual è il principio per cui il consenso obbliga? è il dritto e dovere di veracità. Le parti erano libere e nello stato di reciproca indipendenza naturale [360] non alterata da veruna disuguaglianza individuale; talchè niuna delle due potea senza ingiustizia legare la controparte. Ma dal momento che reciprocamente assentirono alla stabile convivenza non possono fallir al contratto senza violare il dritto altrui. E chi dà alla parte opposta un tal dritto? La natura del *linguaggio* ordinato a comunicarci le idee; la natura dell' *uomo* che gli rende necessario di conoscerle per propria regola [368]. Sì, la *natura* è il principio teoretico che ci fa conoscere l' obbligazione di stabile società: ma *il fatto* per cui questa regola fu atteggiata ad oprar realmente, *il fatto* è stato qui alle due parti pienamente libero; e però diciamo che *esse* si sono legate, benchè il valor del legame sia formato per man di natura [348].

602. Ben altramente procede *il fatto* nell' associazione *naturale*: nè potè il padre scegliere questo o quel figlio, nè il figlio questo o quel padre. La Provvidenza creatrice dell' anima e regolatrice dell' ordine fisico diede a quest' associazione non solo le leggi mo-

rali ma la materia ancora, ossia le persone in cui esse vengono atteggiate. Le parti dunque non si legarono da sè, ma furono legate per man di natura.

603. Osserviamo ora le associazioni *doverose*. Posto dall'una delle parti il dritto di legare altrui, la natura obbliga la controparte a non violar quel dritto: ma quando? quando questo dritto venga dal suo posseditore adoprato. Potrebbe questi lasciarlo giacere inerte, e giacerebbe inerte dalla parte opposta il *dovere*: ma appena si desta *il dritto* ad esigere, destar si deve il *dovere* a soddisfare. Ecco dunque un' associazione stabile per parte di chi è legato pel dovere, ma libera dal lato opposto.

Il fatto, base della stabile obbligazione associante, è dunque nelle società *volontarie* libero da ambi i lati; nelle *naturali* necessario da ambi i lati; nelle *doverose* da un lato è libero, dall' altro necessario.

604. Ma potrà qui sorgere una difficoltà. Che la natura possa legare gli uomini è cosa evidente da quanto si è detto nella prima dissertazione [114]: che ognuno possa obbligar sè stesso, quando non si obblighi a cose contrarie al dovere, è pure evidente dal dovere di veracità dichiarato nella seconda dissertazione [368]. Ma come può accadere che un uomo indipendente per naturale uguaglianza possa essere da un altro suo pari *ragionevolmente* legato? (*ragionevolmente* dico perchè il *dritto* essendo potere *secondo ragione*, le associazioni *doverose* debbono essere fondate in *ragione.*) Indaghiamo come possa accadere che i dritti d' indipendenza cessino di essere uguali in due individui umani; per modo che l' uno *debba* cedere all' altro senza avere volontariamente consentito a sottoporsegli.

605. È chiaro che la disuguaglianza non può nascere se non o per l' aumento di dritto da una parte o pel decremento dall' altra o per amendue questi principii. Ma non basta un aumento o decre-

mento qualunque, se non occorra eziandio la collisione, essendo questa *sola* capace di arrestare l'irresistibile corso del dritto [362]. Or come può in primo luogo crescere o scemare il dritto per una parte? L'aumento s'intende facilmente: aggiugnete ai dritti uguali di natura dritti disuguali di persona, avrem risultato disuguale [356]. Ma come può accadere che scemino in alcuni i dritti proprii della natura umana? Lo spiega egregiamente il Romagnosi [a]: il dritto di natural indipendenza può suddividersi in tre dritti distinti, cioè di conservarsi e perfezionarsi, di difendersi, di usarne i mezzi. Or l'uso di questi mezzi coi quali io posso o vivere meglio, o assicurarmi la vita potrebbe talora privarne altrui: potrò io *ragionevolmente* privarne altrui per giovare a me stesso? Se altri non mi ha offeso è chiaro che ha dritto *al par di me* su quei mezzi che io potrei adoprare; dunque la ragione e il dritto sono uguali, e collidendosi non possono mutare lo stato delle cose: dunque egli rimane in possesso dei mezzi che io dovrei rapirgli. Ma suppongasi che egli mi abbia offeso e che appunto la offesa sia cagione della necessità in cui mi trovo, di farne cessare l'azione malefica: in qual proporzione staranno allora reciprocamente i nostri doveri e dritti? Egli che mi *offende* è ingiusta cagione del mio male; cagione ingiusta vuol dire contro ragione, contro dritto, contro ordine; dunque la cagione ingiusta non ha dall'ordine, dal dritto verun appoggio. Frattanto io ho *dritto* di rimuovere da me il male usandone i mezzi; dunque ho *dritto* di far cessare la sua azione malefica, senza che egli abbia *dritto* di oppormisi.

606. Un'azione malefica può dunque inceppare il dritto d'indipendenza in chi la commette, e renderlo così inferiore *al dritto altrui*. In tal caso potrà accadere che l'offeso abbia dritto ad ob-

---

a Genesi del dr. pen. t. I fino al §. 44.

bligarmi ad una tal società determinata; se da questa società dipenda il suo ben essere, la sua sicurezza da me ingiustamente messa a repentaglio.

607. E in questa ultima condizione voi vedete la *collisione*, necessaria [605] ad arrestar il dritto altrui. *Il ben essere* e la *sicurezza* sono *un bene* a cui abbiam dritto amendue in forza di natural indipendenza; ma che per ipotesi non può ottenersi dall' uno senza che si perda dall' altro; i dritti uguali dunque si collidono [362]. Ma io ho di più il *dritto* di rimuovere l' impedimento *ingiusto*, mentre l' avversario *non ha dritto* di durarla nella *ingiusta* opposizione; dunque il suo dritto è superato dal mio; ed io posso, se ciò sia necessario alla mia difesa e ristoramento, obbligarlo a società costante.

608. Si danno dunque alcuni fatti, posti i quali nascono fra certi individui umani delle relazioni dalle quali essi vengono obbligati fra di loro a stabile associazione; nè possono dispensarsene senza offendere le leggi della natura; e ciò può accadere e per le relazioni che nascono dall' ordine fisico, e per quelle che derivano dal libero volere, e per quelle che da irrefragabile diritto: così abbiam risposto al problema fondamentale [597] intorno al dovere di concreta associazione. Ma in questi casi quali sono i doveri di tali individui nell' atto del *formare* la società? Essi *debbono* associarsi; ma sotto quali condizioni? I doveri, le leggi sono risultamento delle relazioni [206, 347]: or nei casi proposti le relazioni degli associati sono diverse [599]; debbono dunque produrre leggi diverse. Consideriamole partitamente.

CAPO II.

TEORIA DELLE LEGGI DELL'OPERAR SOCIALE NEL NASCIMENTO DELLA SOCIETÀ NATURALE.

SOMMARIO

609. Il nascimento della società *naturale* è un fatto indipendente dalle volontà degli associati [602]: ignoti gli uni agli altri essi vengono dal poter irresistibile di cause materiali ridotti stabilmente a contatto; e trovansi per conseguenza reciprocamente legati dal dovere di socievolezza universale a procacciarsi *il bene* [314], senza aver potuto apporre limiti nè al *fine* inteso dalla universal legge di socievolezza, nè ai *mezzi* con cui si può procurare questo *fine*. Eccoli dunque *compiutamente* associati [447], ed obbligati ad adoperarsi concordemente per l'intento di una *vita felice*.

Ma con quali leggi? a conoscere le leggi veggiamo le relazioni che dal fatto risultano. Un fatto soggetto a leggi fisiche, e indipendente dalle volontà degli associati non può *per sè* produrre in essi cangiamenti morali; onde rimarranno in quei dritti e doveri che prima aveano, colla sola giunta dei doveri universali di società atteggiati fra di loro per la loro materiale unione. Onde se due amici vengano da una tempesta balzati in una isola disabitata, si troveranno in società uguale; ma se quella spiaggia fosse già dimora di un popolo, questo nulla perde del suo dritto sociale, nè alcun dritto vi acquistano i naufraghi se non quello di camparvi la vita,

e se ne abbisognino, coll' altrui soccorso. Parimente niun dritto porta seco il figlio nascendo, se non il dritto agli aiuti domestici, effetto della sua necessità raccomandata dal dovere di umanità all'amor paterno; niun dritto perdono i parenti nella famiglia in cui comandavano, anzi li stendono ad un nuovo soggetto, nato senza alcuna sua volontà membro della famiglia medesima, e di lei bisognoso a sussistere.

Ma se per tali fatti i dritti non crescono, nè anche scemano: onde barbaro uso ed inumano è quello di abusare della sventura altrui aggiungendo ai disastri della fortuna le vessazioni e la forzata schiavitù [a]. Il misero, il debole ha dritto *come uomo* al concorso di tutti gli uomini coi quali è associato; *come misero* poi, *come debole* questo dritto raddoppia l' attività perchè è *un atto* d' implorare aiuto, e dalla umanità egli riceve il dritto, almeno imperfetto, di ottenerlo *a proporzione della vera sua necessità*.

Avvertasi però che come ha dritto il misero ad ottener soccorso, così ha l'obbligo di contraccambiarlo: nè solo colla gratitudine, facile derrata (eppur si rara!), ma eziandio colle opere, fin dove giungono le forze: chè il *pretendere* gratuito l' aiuto mentre si può ricambiarlo è una specie d'ingiustizia protettrice della infingardaggine. Ed ecco forse una delle naturali origini di moderata schiavitù di cui parleremo altrove.

610. Dal fin qui detto appariscono le leggi sotto le quali si forma ogni società *naturale necessaria*. La 1.ª è la legge della *necessità* colla quale opera ogni causa fisica : questa legge, considerata solo come terribil *chiodo* [b] che fissa irremovibili le sorti dell'uomo, esi-

---

[a] Rettamente il Grozio riprova in tal proposito quella legge romana che le sostanze ricuperate dal naufragio aggiudicava al fisco (I. B. et P. l. 2, c. 7, §. 1.)

[b] Clavos trabales et cuneos manu — Gestans ahena.

ge dal savio l' esercizio di tutte le virtù compagne della necessità, pazienza, costanza, rassegnazione ecc.; ma considerata qual provvedimento di *Colui che* il *tutto move*, attutisce nel savio ogni angoscia, ogni ritrosia e fa che colla volontà si acquieti ilare all'alto consiglio, da cui è imposta la necessità. Nel qual senso è verissimo che ogni società naturale debbe essere volontaria [570].

611. La 2.ª legge della società *natural necessaria* è la legge del *possesso*, conseguenza spontanea della naturale indipendenza ed uguaglianza astrattamente considerate [360]. Chiunque sta in possesso legittimo non può essere spossessato senza dritto certo [a]. Or i due associati non hanno nel caso nostro se non i dritti *uguali* della umanità; dunque non possono spossessarsi reciprocamente, ma rimangono in possesso, ciascuno di ciò che avea.

612. La 3.ª legge nasce dall'*indole del fatto* onde ebbe occasione la società. Se questo fatto è causa *accidentale* dell' associazione (come il naufragio) non possiam quindi raccogliere alcuna legge particolare di natura intorno alla durata delle relazioni sociali: ma se egli è causa *costante* (come il matrimonio) ci dimostra un intento particolare del Creatore [112] e c' impone per conseguenza dei *doveri* e concede *dritti* correlativi affine che se n'adempiano le mire; e finchè queste non sono adempiute è chiaro che la società non può sciogliersi.

613. Ponete mente che queste leggi nascono dalla natura della particolar società che stiam contemplando: essa è società *concreta*, e però fra individui determinati; dunque li trova *in possesso* di dritti determinati: è società che nasce da fatto ineluttabile; dunque impone doveri inevitabili: questo fatto può essere causa ora costante ora fortuita di associazione; dunque può vestire di carat-

---

a V. Bolgeni: *il possesso* n. 1, pag. 5.

teri varii la società che egli produce. Ponetela, qual che ella sia, sotto la influenza della legge primaria di ogni società [319] della legge di *benevolenza;* e vedrete che anche nella società *naturale necessaria* l' uomo può trovare la sua felicità, nè occorre *contratto* veruno affine di assicurargliela: *la natura* da cui avrebbe forza il contratto, concede al debole assai più di quel che egli o ardirebbe chiedere o potrebbe ottenere al contratto medesimo.

614. Dalle leggi con che si forma la società risultano quelle sotto le quali spunta l'autorità, giacchè senza questo quella non potrebbe formarsi. O il fatto associante è causa puramente *accidentale;* e allora non manifestandoci verun intento sociale di natura, lascerà a ciascuno, giusta la legge 2.ª, il pieno possesso dei proprii dritti, e però l' autorità andrà a posarsi colà ove già risedea: o il fatto è causa *costante* di associazione: e allora come ci addita l'intento del Creatore, così ci mostrerà chi ne sia il principal regolatore, somministrando ordinariamente a chi ne è ministro e propensione e forze ad eseguirlo. In ambi i casi vedremo ridursi in *dritto* quella legge *di fatto* già osservata nella 2.ª dissertazione [470 seg.] che l' autorità sociale tende naturalmente ad atteggiarsi colà ove congiugnesi col dritto la forza.

CAPO III.

LEGGI FORMATRICI DELLA SOCIETA VOLONTARIA.

ARTICOLO I.

Leggi generali.

SOMMARIO

615. *Divario della società volonturia dalla naturale* — 616. libertà *di tale associazione che significhi* — 617. *significa potere di regger sè stesso* — 618. *applicazione al fatti.* — 619. *Conclusione 1.° la libertà è autonomia; 2.° del soggetto agente; 3.° infinita in Dio; 4.° graduata negli esseri Inferiori; 5.° relativa nel soggetto; 6.° diversa nello stato* elementare *e nel* perfetto; *7.° agni legge non è per sè un male.* — 620. *Uguaglianza individuale base di società volontaria* — 621. *fine di tal società è un bene particolare; il consenso ne è il legame* — 622. *divario fra questo e il* patto sociale : *noi ammettiamo società naturale* — 623. *il consenso aggiugne legami positivi.* — 624. *Leggi di società volontaria 1.° libertà di chi entra; 2.° libertà d'Ingresso; 3.° libertà di condizioni; 4.° condizionalità della obbligaziane, 5.° sua dissolubilità per colpa o per consenso.* — 625. *Disuguaglianze* di fatto *possono occorrere colla uguaglianza individuale* di dritto — 626. *essa porta alla disugual società* — 627. *In cui il suddito cede alla necessità di natura , non alla prepotenza* — 628. *disuguaglianza di condizioni anche fra socii liberi nasce dal fine sociale particolare.*

615. Nella società *natural necessaria* la Natura, o diciam meglio il provvido suo Regolatore supremo è il solo principio veramente attivo si nella legge primaria che tutte informa le società, si nei fatti che stabiliscono relazioni particolari di associazione , si nelle leggi particolari , risultamento di essi fatti. L' uomo non ha qui altra parte *attiva* se non di vivere in quella società ove natura portollo, di piegarsi a quelle leggi che natura gl' impose, *facendo* ,

come dice il proverbio, *di necessità virtù*. Ben altrimenti procede la cosa nella società *volontaria:* qui sebbene l'uomo non può sfuggire il giogo soave di quell' astratta socialità che perpetuamente e dappertutto lo siegue, pure egli è libero a determinare le proprie relazioni volgendole anzi a questi che a quegli altri individui, in questo anzi che in quel paese ecc. Ma benchè libera sia *in dritto* la sua determinazione, sempre andrà soggetta a certe leggi psicologiche necessarie, dalle quali nasceranno leggi morali della sua associazione; imperocchè la libertà di dritto non fa sì che egli non senta certe tendenze o fisiche o morali, e che queste tendenze egli possa appagarle a suo talento. L' uomo non ha sulla natura materiale un dominio assoluto; anzi tal suo dominio quasi tutto si riduce a mettere le sostanze materiali in circostanza tale che la loro azione necessaria produca l' effetto inteso dall' uomo. Molte leggi fisiche possono dunque contribuire a muovere la volontà umana con impulso di necessità finale [94] non così assoluto come quello del *dovere* morale, ma spesse volte più efficace ad ottener l' effetto negli animi dei più, i quali sogliono esser mossi più dal sensibile che dal ragionevole.

Il *modo costante* con cui le impressioni sensibili muovono *comunemente* l'uomo è ciò che io chiamo qui *legge psicologica* del suo operare, certa quasi nell'effetto, benchè non obbligatoria nel dritto. E questo stesso *modo costante* considerato come regola dell' istinto sociale lo chiamerò rispetto alla società *legge fisiologica*, giacchè da queste leggi nasce l'operare *spontaneo* della società come dalle *leggi morali* della giustizia e della equità nasce il suo operare ragionevole e volontario [731].

Esaminiamo or dunque queste leggi e psicologiche e morali che dirigono gl' individui nel formare le libere associazioni.

616. Parlando di associazione *liberamente* volontaria è mestieri fermar dapprima chiaramente il significato di questa voce *libera-*

mente; tanto più che il dritto sociale la usa frequentemente, e bene spesso in sensi, benchè analoghi, pure fra di loro assai diversi. Ognuno può osservare una tale diversità nelle seguenti proposizioni: *la legge non può darsi se non ad un ente libero — il libero non è schiavo — chi obbedisce non è libero* ecc. le quali, se la voce *libero* non significasse diversamente, sarebbero contraddittorie [a]. Vediamo dunque l'idea primitiva e le derivate per quanto a noi si aspettano.

617. Libero noi diciamo l'opposto del necessario: e siccome un *ostacolo* che nel nostro operare incontriamo ci *arresta*, ossia c'impone una cotal *necessità* di non operare, così la esenzione da ostacoli entra e s'insinua nella nozione di *libertà*, ma non ne è, come vuole il Romagnosi, il primo elemento. In fatti l'interna necessità non può dirsi ostacolo, anzi può essere qualità naturale dell'impulso primitivo; eppure è inconciliabile colla nozione di *libertà* come protesta anche nel volgar linguaggio ogni uomo appassionato, quando dice (benchè falsamente) di *non poter resistere*, di essere *strascinato* dalla passione. Il primo senso della parola *libero* è dunque l' αὐτόνομος dei greci, REGOLATOR DI SÈ: ed ecco nella radice stessa della nozione, la ragione dei varii suoi significati equivoci. Quel pronome sè che entra nella spiegazione dell'aggiunto *libero*, ed è regolatore insieme e regolato, può riferirsi a mille soggetti diversi or semplici or più o meno complessi, e cangiare per tal guisa in mille forme il senso dell'aggiunto. Facciamone l'applicazione ai soggetti del dritto naturale che sono *individuo* e *società* [58 seg.].

618. Se io considero nell'individuo le varie sue facoltà isolate mi avveggo esser dotata di tal potere *autonomo* la sola volontà: essa è *libera* dunque; il senso, la ragione ecc. sono facoltà *necessarie;* cioè ricevono la legge dal di fuori di *loro*, dai loro obbietti.

---

a Veggansi intorno alla libertà le spiegazioni che ne abbiam date nell'*Esame Critico* P. I, c. V.

Ma poniamo ora la volontà sotto l' influenza del bene infinito dimostratole dalla ragione [97] che ne addita insieme la via *necessaria*: ecco la volontà obbligata, eccola non più *libera*. Perchè? perchè la riguardo non più come regolante sè stessa, ma come moralmente necessitata dalla *ragione* e dal *fine*. La volontà non è cangiata in sè ma è cangiato il modo con cui io riguardo la cagione del suo determinarsi: questa cagione nell' atto *naturale* è la volontà libera, nell' atto *morale* è la legge obbligante questa libera volontà. Quel che si è detto della volontà applicatelo all' individuo: siccome l' individuo operante si muove ad operare colla volontà guidata dalla ragione, lo diciam *libero* quando l' atto totale nella sua integrità [46] è frutto di essa volontà guidata dalla *sola sua* ragione; all' opposto quando l' individuo non è guidato e mosso *da sè solo*, ma da qualche altro uomo, lo diciamo *non libero*, benchè operi colla sua volontà ragionevole, perchè non guardiamo il suo operare come effetto della *sola* sua individualità [426].

Or le società hanno ancor esse una cotal loro *unità* e *individualità*, e però una operazione sociale: se questo operare lo ravviseremo come effetto totalmente della società medesima, la direm *libera;* se lo ravviseremo come dipendente da qualche essere straniero, la direm *dipendente.* Dal che avviene che quando in uno Stato dividiamo la società in *sudditi* e *sovrano*, non diciamo *liberi* i sudditi perchè motore del loro operare è il sovrano, che abbiam considerato come fuor dei sudditi. All' opposto se riguardiam lo Stato come *un* sol *tutto* composto di sudditi e sovrano, li diciam liberi se non dipendono da sovrano straniero.

619. Da queste osservazioni concludo che I. la prima idea di libertà è riposta nell' esenzione da necessità nell' operare.

II. Che questa esenzione vien considerata nel soggetto agente preso in tutta la sua estensione e sotto l' impero di tutte le leggi proprie della sua natura.

III. Atto sommamente libero sarà quello che ha in sè solo *ogni* ragione di operare, trovando in sè solo e la propria esistenza e la materia, la forza, la idea, il fine di ogni sua operazione: e tale appunto è l'operare dell'Atto Creatore eternamente sussistente, che è Dio.

IV. Tutti gli esseri inferiori all'uomo operando naturalmente per necessità interna, allora si diranno liberi quando si riguarderanno come esenti dalla esterna. Il sasso dunque che dalla propria natura è nel muoversi determinato necessariamente, si dirà *libero* se non viene necessitato in ciò da causa esterna; e nel modo stesso *libera* sarà la pianta se la sua vegetazione non viene ristretta; *libero* il bruto, se l'istinto non violentato. L'uomo poi che nella propria natura va esente in molte sue operazioni dalla interna necessità determinante, e però diccsi *libero naturalmente*, pure siccome può andar soggetto a molte forze esterne le quali or nell'esterno or nell'interno diminuiscano questa autonomia e influiscano nel suo determinarsi, tanto meno sarà detto *libero*, quanto meno avrà in sè *solo* la total cagione del suo operare.

V. Ma siccome ogni *essere* creato forma parte naturalmente di varii *tutti* subordinati [14], così ogni essere potrà dirsi or *libero*, or *dipendente*, secondo che vien riferito ad un minore o ad un maggior tutto, perchè ogni essere creato dee necessariamente andar *soggetto* a più leggi a proporzione che va congiungendosi in relazioni più estese. Così parlando del materiale il gaz che si combina con una base qualunque perde una parte delle sue operazioni assoggettandosi alle leggi del composto e cessa di essere *libero*. Il sale che ne nasce perde in parte le sue forze natie mentre entra p. e. ad alimentar la pianta e va soggetto alle leggi della vitalità ecc., la pianta mentre sta a servizio dell'uomo viene da lui e trapiantata e potata e consumata pei suoi bisogni. Altrettanto può dirsi dell'ordine morale: la volontà che *isolata* ci si mostra psicologicamente li-

bera, entrando nel composto dell' individuo morale viene *assoggettata* alle leggi della ragione. L' individuo che dalla sola sua ragione sarebbe guidato se fosse solo nell' universo, essendo in famiglia è assoggettato dalla ragione stessa alle leggi dell' ordine domestico, l' ordine domestico al civile, il civile al pubblico ecc. Insomma a proporzione che si va partecipando a beni più estesi. si va anche assoggettandosi a leggi più complicate.

VI. Ma avvertite che questa soggezione, la quale relativamente allo stato *elementare* è una diminuzione di libertà, pure è stato *veramente naturale*, e però *libero* dell' essere considerato nella *perfezione* del suo sviluppamento. Onde il cittadino è *come cittadino* veramente *libero*, benchè *come uomo* e *come* membro *di una* famiglia ei va soggetto nella città a molte leggi, oltre le morali e le domestiche. Ed è libero perchè quelle leggi essendo *essenziali* al cittadino non scemano in lui l' *autonomia*, e tuttor possiam dire che egli non è astretto ad operare da altri, se non dall' esser suo di *cittadino*. Se volessimo assegnare un nome a tutte queste forme di libertà, potremmo dire libertà *materiale* quella delle sostanze inanimate, *spontanea* o d' *istinto* quella dei bruti; *umana* o di *arbitrio* quella dell' uomo libero da interna necessità; *morale* quella dell' uomo non vincolato da *obbligazione*; *individuale* se vada esente da ogni vincolo non naturale; *domestica* se da ogni vincolo fuor della propria famiglia; *cittadina* se da ogni vincolo esterno alla sua città; *nazionale* se da ogni vincolo oltre le leggi dello Stato al quale appartiene.

VII. Dal che può vedersi non avere il Bentham [a] compresa sotto il vero suo aspetto la idea di *legge*, allorchè disse: ogni legge essere un male perchè restringe la libertà; e il legislatore essere

---

a BENTHAM *Oeuvres* t. 1, pag. 32, c. 10.

come il medico ridotto a scegliere il mal minore per evitare il maggiore. Se egli parlasse solo del diritto *penale* sarebbe giusta la osservazione; ma ammessa in tutta la estensione in che esso la prende, ci obbligherebbe ad una strana conseguenza, cioè dovremmo dire essere un male per l'uomo il dono della ragione, giacchè i suoi appetiti e la sua volontà ne ricevono una direzione da cui andrebbero esenti se l'uomo fosse irragionevole.

No, la legge civile non restringe *assolutamente* la libertà; ma restringe *una* libertà inferiore cioè la libertà dell'*uomo individuo* e del *domestico*, affine di renderlo *cittadino*: toglie l'uomo alla libertà della solitudine, armonizzandolo in un essere sociale, ove a partecipare un maggior bene natura lo chiama. Se questo è un male, sarà un male eziandio l'insegnar ad un ignorante il vero, giacchè gli si toglie la libertà di spropositare; sarà un male il satollar un famelico, giacchè gli si toglie la libertà di mangiare quando è sazio. No, ripeto: una legge *giusta* che colloca l'uomo ove natura lo chiama, non ne diminuisce ma ne cangia di specie la libertà.

Quindi pure apparisce la inesattezza del Montesquieu, il quale fra le tante idee che ci dà della libertà, dicendola ora *la sicurezza*, ora il *sentimento della sicurezza*, ora *il dritto di non essere costretto a ciò che le leggi non impongono*, e di potere *ciò ch'esse permettono;* sempre si è dimenticato della base di ogni libertà che è poi sempre *la natura* di quell'*essere* della cui libertà si discorre; quando ad un essere qualunque viene imposta una necessità, *straniera alla di lui natura*, allora egli cessa di esser *libero*, perchè non ha più in sè la cagione del proprio operare.

Dal che pure potrà dedursi, la diminuzione della libertà in un ordine inferiore in tanto essere un bene, in quanto è diretta e necessaria a far partecipare beni di un ordine superiore.

620. Accertate con tali schiarimenti le idee e il valore delle parole, studiamoci di stabilire le leggi formatrici dell'associa-

zione, in cui gl' individui si uniscono per *libera* loro volontà. Se debbono esser *liberi* nel volere l' associazione, dipenderanno solo dalla PROPRIA loro determinazione: chè se gli uni avessero dritto a determinare gli altri, l' associazione già più non saria libera per questi ultimi. Questa reciproca indipendenza è effetto della *uguaglianza di diritti individuali* e la diremo *uguaglianza individuale*, diversa, come ognun vede, dalla uguaglianza *naturale*, giacchè questa suppone uguali soltanto *le nature;* quella uguali ancor *gl' individui*, almeno nelle relazioni scambievoli di dritto [354].

621. Or individui scambievolmente uguali e indipendenti come potranno stringersi a legame di *stabile* società? Ogni legame diminuisce la libertà, questa diminuzione nell' individuo [618] è *per sè* un male, la volontà non può voler un male per sè, dunque se lo vuole, lo vuole per qualche bene che ne consiegue. Ogni associazione libera nasce dunque dalla brama di ottener un bene. Ma questo bene che la *libera* volontà pretende non è nè il bene *infinito*, nè un mezzo *necessario* a conseguirlo, giacchè l' associazione in tal caso [95] non sarebbe *moralmente* libera; ma sarebbe associazione *doverosa*. Concludo dunque che ogni associazione *liberamente* volontaria nasce dall' intento di ottenere *un bene* finito, mezzo di felicità nella mente di chi si associa.

Ma un bene finito non imponendo obbligazione, l' associazione non sarebbe *costante* [597]; ad accertarne la durata qual mezzo può esservi allorchè le volontà non sono legate nè dall' ordine di natura, nè da dritti di autorità? un solo mezzo rimane, ed è che ciascun individuo leghi sè stesso coi doveri di lealtà [570]. Dunque ogni associazione libera dee nascere da un consenso volontario, ossia da un patto.

622. Questo patto è tutt'altro che il preteso *patto sociale* di Rousseau, Hobbes e lor seguaci, giacchè è semplicemente un determinare gl' individui coi quali conviveremo; e verso i quali prati-

cheremo i doveri sociali dalla natura umana a noi prescritti; patto mediante il quale la società non cessa di essere parto di natura, come si vede p. e. nel matrimonio, associazione libera e pure regolata con proprie leggi dalla natura. Riflettete bene di grazia, o lettore, a questi due principii diversissimi dell' associazione, i quali vi danno il bandolo per isciogliere quel sofisma deplorabile che forma anche oggidì l' inganno di molti politici i quali conceduto al popolo il dritto di eleggere i governanti, lo gridano sovrano e credono averlo costituito, come direbbe un legista, *sui iuris*. Eleggere il governante è tutt' altro che governare; aver il dritto di eleggerlo è tutt' altro che aver dritto a governare. Il dritto di governare è, come abbiam veduto, essenzialmente inerente alla società in forza della natura umana: gli elettori non fanno se non ciò che in altri casi si opera dal *fatto* di *natura* o dal *dritto prevalente*: cotalchè tanto è ridicolo il dire popolo sovrano quello che ha dritto di eleggere i suoi governanti, quanto il dire sovrano un naufragio che obbliga i naufraghi ad obbedire ad un principe sulle cui terre li gittò; ovvero sovrano il nascimento che pose certi individui sotto quel principe nel cui reame videro la luce. L'elezione, il consenso, il nascimento ecc. sono cagioni della congiunzione materiale sotto questo o quell' individuo regnante: ma il dritto di governare e il dovere di obbedire sono fondati nella natura sociale.

623. Ma se la natura stabilisce nella libera associazione, come in ogni altra unione d' uomini, le leggi fondamentali della società, ben può l' uomo aggiugnerne altre secondarie e positive: mercecchè gl' individui, essendo liberi prima del patto, possono apporre qual condizione essi vogliono al legame che contraggono, alla cessione che fanno volontariamente della pienezza di libertà [415]. Nel che questa specie di associazione differisce essenzialmente dalla *naturale* in cui i doveri secondarii nascono per un fatto naturale, e dalla *doverosa* in cui vengono imposti da un dritto prevalente.

624. Dal fin qui detto emergono le leggi di formazione per le società volontarie.

1.ª Niuno può entrarvi che non sia *libero veramente*, giacchè si legherebbe a doveri che non potrebbe adempiere. La libertà poi di ciascuno dee determinarsi da molte leggi che accenneremo appresso, e che per ora possono a questa ridursi: è libero a formar società chi può entrarvi senza violar l'altrui dritto.

2.ª Legge. *Niuno può esser costretto ad entrarvi*; nè vi è dottrina più assurda e ridicola, come nota il ch. De Haller a di quella *tirannja rivoluzionaria*, la quale rotolando giù dalle Alpi nel 93 portò all'Italia nostra *l'obbligo di esser libera*, e poi di *legar la sua libertà col patto sociale;* e *il divieto di aggiugnere al patto veruna condizione.* Cieca esecutrice dei decreti filosofici, la rivoluzione obbediva agli ordini de' sofisti che avean detto esser ogni uomo *obbligato* ad entrare nella fattizia loro società civile *volontaria*.

3.ª Chi si associa volontariamente, può apporre alla sua adesione le condizioni che vuole, salva l'equità e la giustizia [415].

4.ª La violazione grave di tutte queste condizioni può annullare questo al pari d'ogni altro contratto, se pur qualche nuova obbligazione sottentrando al consenso *libero* nol rendesse *doveroso* [600]. La violazione *grave* io dissi, perocchè se ogni lieve infrazione giustificasse lo scioglimento dei vincoli più gagliardi e sacri di *fedeltà*, l'effetto sarebbe maggiore della causa. Ora i vincoli diretti a produrre società costante sono fra i patti puramente umani i più forti, perchè decidono di tutti gl' interessi temporali, e di molte delle più care affezioni anche morali. Grave dunque debbe esserne la violazione per dissolvere i legami.

---

a Restaur. L. I, Sc. polit.

5.ª E quando potrà dirsi grave la violazione delle condizioni? 1.° quando toglie direttamente o tutto o quasi tutto quel bene particolare che venne inteso dall' associaziono volontaria. 2.° Quando questa perdita è accertata, quanto l'accertarla è possibile: giacchè trattandosi del danno altrui e danno talor gravissimo, una qualunque probabilità o apparenza di offesa non può contrapporsi alla certezza del dritto opposto. 3.° Quando l' offensore è in mala fede, cioè riconvenuto non desiste; giacchè nella buona fede non è colpa [201], e senza colpa non scemano i dritti fra uguali [606]. In tali circostanze il consenso che dipendea da questo *bene* vien meno; e vien meno per conseguenza il legame prodotto dal consenso. Vien meno ugualmente pel concorde svincolarsi dei contraenti; giacchè il dritto *non doveroso* essendo alienabile [349] può ciascuno dei contraenti col consenso degli altri alienar il dritto proprio e sciogliere dal dovere corrispondente gli altri associati.

Libertà d' ingresso, libertà di condizioni, condizionalità del vincolo, ecco le tre leggi morali più importanti che spuntano dalla libertà dell' associazione. Proseguiamo ora a considerare le leggi fisiologiche con cui essa andrà formandosi per dedurne poi altre leggi morali.

625. L' associazione volontaria non può dirsi società se non in quanto è governata da un' autorità; ma fra uomini *individualmente* [620] uguali in dritti reciproci, non vi è ragione per cui uno possa dar legge; dunque l' associazione per sè nascerebbe *uguale* [519, seg.] e l' autorità non potrebbe trovarsi se non nel consenso universale. Ma la uguaglianza *dei dritti* non è nell' associazione volontaria *la causa* dell' associarsi, ne è soltanto la condizione: *la causa* effettiva dell' associazione è quel *bene finito* che ciascuno dei socii ne spera e ne domanda [621]. Or questo bene può essere per gli uni di maggiore, per gli altri di minor importanza che quella parte di libertà a cui rinunziano associandosi. Così p. e. quando il

servo si addice ad un padrone giudica minor male il servire che il patir la fame; ma il padrone stimerebbe minor male esser privo degli altrui servizii che della propria libertà.

626. In tali casi egli è evidente che chi nell' associarsi farebbe perdita maggior dell' acquisto non vorrà associarsi a tanto suo costo; ma chi abbisogna dell' associazione per non perire sarà astretto a rinunziare alla propria indipendenza per ottenere quel maggior bene che l' associazione gli promette. Dovrà dunque per necessità riconoscere nel men necessitoso una superiorità di dritto, nata *non dalla superiorità di fatto* precisamente ma colla occasione di essa *dal consenso* del più debole e necessitoso. Ecco come la superiorità di *fatto* diviene con tutta giustizia *superiorità di dritto* ancor *fra uguali in dritto* [481]: *con tutta giustizia* io dico perchè e il consenso fu volonteroso e la materia del contratto fu eguale, avendo ciascuno dei contraenti ottenuto il maggior bene che pretendea sacrificando il bene minore.

627. Ma, di grazia, avvertite bene *che cosa* è stato sacrificato, *a chi* e *da chi*. L' inferiore ha sacrificata la sua *indipendenza* che è l' apice della libertà di cui era in possesso. E *a chi* l' ha sacrificata? al superiore? non già, l'ha sacrificata alla inesorabile *necessità* sociale, a quella legge indeclinabile che vuole in ogni società un' autorità. Egli sentiva il bisogno di società; ogni società esige un' autorità; ad ogni autorità corrisponde un dovere di dipendenza: era dunque impossibile che la società nascesse, se nessuno accettava la dipendenza. Or la dipendenza è un onere; dunque non potea esser accettata se non da chi vi trovava un compenso: vel trovava solo il più debole; egli dunque e dovette e volle accettarla. Egli dunque cede alla *necessità di natura*, non già alla oppressione del più forte: questi altro non fa che mantenersi in quella indipendenza della quale già stava in possesso, e di cui la società non gli compenserebbe equamente la perdita.

628. Dal che si vede che l' uguaglianza di dritti individuali anteriori non produce sempre nella volontaria associazione uguaglianza di *dritti presenti sociali* ossia di *condizione*, ma soltanto uguaglianza d' *inviolabilità*: i loro diritti sono tutti ugualmente *inviolabili*, ma la condizione ossia la quantità dei dritti relativi può esser diversa.

E donde nasce questa diversità? Ogni effetto è proporzionale alla causa: or la causa dell' associazione volontaria è quel bene finito a cui si aspira: quanto maggior sarà questo bene, tanto sarà più gagliardo il vincolo sociale. Dunque chi spera maggior bene sarà legato ad accettare maggior soggezione; ma legato, come ben vedete, non dal *dovere* ma dall' *interesse*: il dovere se lo impone egli medesimo *col* suo *volontario consenso*. Ed ecco perchè cessa il dovere allorchè egli ha *dritto* di rivocar il consenso, come accade nelle gravi violazioni dei patti [624, IV.ª legge].

Due specie di società possono dunque nascere dalla liberamente volontaria associazione: società uguali, società disuguali. Consideriamo le leggi di entrambe.

Articolo II.

Leggi formatrici della società volontaria uguale.

SOMMARIO

629. In questa società dee crearsi deliberatamente la unanimità — 630. sue leggi 1.ª legge naturale in favore della pluralità; 2.ª legge positiva determinante tal pluralità; 3.ª tal legge sarà giusta se farà prevalere i più saggi — 631. Epilogo.

629. Quando *il bisogno*, causa associante, è uguale in tutti i membri, suol nascere, abbiam detto poc' anzi, società uguale, in cui l' autorità non ha sede determinata da circostanze individuali.

L' autorità appartiene qui dunque a tutta la società presa solidariamente, e ciò pel fatto concreto della reale uguaglianza nei dritti personali [620]. Ma se a tutta la società appartiene l' autorità solidariamente, ciascuno per dritto ne è padrone, ciascuno ne può disporre; eppure se uno ne dispone gli altri tutti ne restano privi, giacchè l' autorità è essenzialmente *una*. Al più potrebbero tutti usarne se fossero sempre *spontaneamente* unanimi; ma questa unanimità *spontanea* è a lungo andare *moralmente* impossibile in tanta varietà e d' intelletti e di volontà e d' indoli e d' interessi (e appunto da tale impossibilità nasce la necessità di chi comandi [426]). Dunque la *natura* degli animi umani fra loro associati non può *da sè sola* mettere in esercizio l' autorità sociale. Eppure senza la influenza *attiva* dell' autorità la società non può sussistere; dunque conviene che ogni società uguale formi *per prima condizione* della sua esistenza l' unanimità *deliberata*, o come altri dicono *artificiale*, obbligandosi a volere ciò che vorrà un certo numero determinato degli associati. Se questa non formisi, la società perirà sul nascere.

630. Ma quali saranno le leggi *morali* che guideranno gli associati nel formare la *unanimità deliberata*? Avvertasi che il problema può aver due sensi: 1.° quando leggi positive non danno il dritto a veruno degli associati, qual è la opinione che dee prevalere? 2.° senso: a chi conviene assegnare per legge positiva il dritto di prevalere nelle pubbliche deliberazioni sociali? Ognun vede quanto gran divario corra fra i due quesiti: il 1.° è un problema di giustizia, il 2.° di convenienza. La risposta dunque è molto diversa.

La legge di giustizia, fondamento della società non vede fra possessori di dritto uguale altra prevalenza che quella del *numero;* dunque se il consenso comune non avesse stabilito altri dritti, il numero maggiore *ha dritto* di obbligare il minore. Imperocchè una qualche prevalenza è necessaria alla esistenza sociale: dunque *se*

la società DEVE *esistere* conviene che una delle due opinioni prevalga; ma è assurdo che il numero maggiore ceda al minore, che *il dritto dei più* sia sopraffatto dal *dritto simile* dei pochi; dunque il numero minore è obbligato a cedere al maggiore, il quale come più si accosta alla unanimità così ne partecipa più gagliardi i dritti [363]: tanto più che a parità nel rimanente dee presumersi, dice il Romagnosi [a], che il vero ben pubblico dalla pluralità meglio che dai pochi sia conosciuta.

Ricordiamoci però che questa *prevalenza naturale* suppone *possessori di dritto uguale*, e decide i partiti quando non è stato creato niun dritto positivo in favor di chicchessia. Ma quando una società si consiglia del modo di formare una *unanimità deliberata* essa intende stabilir a voti comuni un dritto *positivo* in favor di certuni *per maggior bene della società*. In tal caso la risposta deve appoggiarsi sul *fine* e non più sui *dritti*; il dritto dee crearsi, e però ancor tace. La legge positiva che dee crearlo qual *fine* ha di mira? *il maggior bene sociale*. Or il *fine* determina l'*atto* [24]: dunque il maggior bene sociale è quello che dee determinare a quali condizioni debba legarsi la unanimità.

Lasciamo ai pubblicisti il determinarlo esaminando ciò che sia più spediente e nelle varie classi di associati, e nei varii ordini di interessi, e nelle varie circostanze dei tempi ecc.; lasciamo a loro l'enumerare le tante maniere diverse con che i suffragi si possono e raccogliere e valutare. Essi colla storia alla mano ci mostreranno la influenza che avea p. e. nella Repubblica romana la deliberazione per centurie o per tribù, nel Concilio di Costanza per nazioni o per individui, nella Convenzion nazionale la riunione dei tre Stati, nei collegi elettorali il numero degli elettori, nelle camere co-

[a] *Ist. di civ. fil.* l. 1, pag. 631.

stituzionali le varie forme di deliberare ecc. A noi basti il ricordare che se nel determinare queste forme *il ben pubblico* dee dar norma [a]; se a farlo è d'uopo *conoscerlo* e *volerlo* e *poterlo*: la perfezione dunque delle leggi formatrici di unanimità sociale consiste nel far sì che i socii si astringano a consentir con coloro cui sarà più consueto e naturale il *conoscere, volere* e *potere* il ben comune. Ma qual complicazione di combinazioni è qui necessaria! Gli uni conoscono meglio gl' interessi morali, gli altri i materiali; tal cui manca *il conoscere* avrà più retto *il volere;* altri cui manca imparzialità nel *volere* avrà più accortezza al *conoscere:* gli uni potrebbero e non sanno, gli altri saprebbono ma non possono. In somma il lavorio di combinare artificiosamente le leggi di unanimità deliberata, in modo che i socii leghino il loro assenso a coloro che sapranno, vorranno e potranno far il bene comune, egli è questo il capolavoro del pubblicista legislatore.

631. A noi che parliamo qui non da pubblicisti ma da filosofi morali basta l'aver determinate le leggi morali imposte dalla natura stessa ai membri di un'associazione. 1.° La unanimità *deliberata* dee formarsi. 2.° Quando altre leggi non l'abbiano determinata, i meno debbono cedere ai più. 3.° Se si vuole formarla con giuste leggi, esse debbono mirare a far sì che nelle deliberazioni vinca sempre il partito più saggio, quello cioè che meglio conosce e vuole e può ottener il ben pubblico. 4.° Il volere del partito, concordemente riconosciuto come autorevole, è legge obbligante ogni membro della società.

---

a *Salus populi suprema lex.*

Articolo III.

Società volontarie disuguali.

SOMMARIO

632. A queste associazioni precede dipendenza reciproca di fatto, *dunque nasce società complicata e condizionata. — 633. Abbaglio del Cousin intorno alle costituzioni; nasce dalle dottrine del patto sociale.— 634. vera idea dei governi costituzionali, — 635. leggi morali di società volontaria disuguale 1.° libertà di chi entra, 2.° libertà d'ingresso, 3.° libertà di condizioni, 4.° condizionalità dell'obbligazione, — 636. 5.° situazione dei potere. — 637. Sua direzione generale e speciale.*

632. L'associazione volontaria disuguale sembra andar libera dalle difficoltà finora esposte, perocchè non essendo naturale che il più potente riceva condizioni forzate, sembra necessariamente padrone d'imporle a suo talento a chiunque voglia con lui associarsi. Ma siccome il poter dell'uomo qual che egli sia, quasi mai non è tale che non abbisogni d'altrui, così avviene d'ordinario che chi dà in una volontaria associazione la legge, non la impone mai con tanta indipendenza, che non sia insieme astretto a riceverla per qualche parte: tanto più che se egli è superiore *di fatto* ai singoli associati, è bene spesso inferiore a tutti. Nel che apparisce quanto sia realmente più fiacca la superiorità *di fatto* che quella *di dritto*, benchè agli occhi del volgo quella sembri più eccellente d'assai: *il dritto* dà legge ai mille come la darebbe ad un solo, e ben maneggiato per lo più ottiene obbedienza; il potere *di fatto* che fa tremare i pochi è quasi nullo sui molti, anzi è da loro dipendente almeno in qualche parte, e però dee con essi venir a patti, se da essi brama e spera un qualche pro.

Quindi è chiaro andar queste associazioni accoppiate a complicazione e a difficoltà non minori della precedente; anche qui cia-

scuna delle parti appunto perchè è libera si adopera ad assicurar quanto può la propria libertà. Questo si vede *in piccolo* nel contratto di servitù e di matrimonio, ove il servo e la donna benchè inferiori dettano molte condizioni; e còn tanto maggior predominio quanto maggior bisogno ha di servigio il padrone, quanto maggior dipendenza dalla donna il marito. *In grande* poi che altro sono quelle tante forme di costituzioni imposte da' popoli a' sovrani, se non associazioni disuguali di chi possedea o credea possedere uguali dritti d'indipendenza? Osservatele e vedrete che quanto men bisognoso di sovrano si crede il popolo, tanto gl' impone più duro le leggi; e siccome men necessario di ogni altro è l'usurpatore, così all' usurpatore più stringonsi i panni addosso: testimonii Enrico I e Guglielmo III in Inghilterra [LXXVII].

633. Questo patteggiar da uguali considerato dal signor Cousin nel governo costituzionale coll'occhio del suo entusiasmo platonico, lo fece prorompere in una sentenza (se pure ella è sua e non del compilatore) poco degna e del suo riserbo politico e della sua filosofia eclettica *a*: — Noi non abbiam conosciuto per lungo tempo altra sovranità che quella della forza o della volontà: l' istituzione dei governi costituzionali ha consacrato la sovranità della ragione. — Questa proposizione dimostrata da lui in modo un po' curioso [LXXXI] è un improperio buttato in faccia a tutti i governi e a tutti i popoli monarchici, e come tale non è degna di un politico suo pari riserbato e cortese: è una mentita data *sì alla natura* che per quaranta secoli avrebbe governato o colla violenza o coll' arbitrio,

---

a « Nous n'avons connu pendant long temps que la Souveraineté de la force « ou de la volonté: l'institution des gouvernements constitutionnels a consacré « la souveraineté de la raison » (*Hist. de la philos. morale* Leç. 8, pag 449).

sì *alla storia* che ci presenta e repubbliche e monarchi, i quali si protestano e si mostrano *in fatti* sudditi di quella Ragione eterna che il sig. Cousin vede regnare *soltanto* nei governi costituzionali, e sotto tale aspetto non è degna di un filosofo eclettico.

Ma il suo abbaglio nasce da una mutazione che realmente è accaduta nel mondo politico, e da cui le forme costituzionali hanno acquistato gran favore. Le dottrine del *patto sociale* avendo trasformate le idee politiche, e persuasi molti popoli della loro *naturale* indipendenza [529], essi hanno o cacciati i sovrani legittimi o trattato con essi come uguali con uguali, legandoli a condizioni tali che mantenessero la uguaglianza acquistata. Questa uguaglianza di condizioni, che fra dritti uguali è giustissima, ma è ingiustissima fra disuguali, parve, cred' io, al Cousin *il regno della ragione*, e forse contribuì a tal suo abbaglio l'essere egli pure imbevuto delle idee volgari intorno alla *uguaglianza*, poste le quali ogni Governo legittimo è necessariamente repubblicano [525], e ogni Governo non repubblicano è illegittimo. Secondo tal dottrina è evidente che il *regno della ragione* incomincia allorquando i Sovrani assoluti sono spogliati della lor sovranità. Ma questo a dir vero parmi il *regno della violenza*, non della *ragione*; e pur quando essi se ne spogliassero di propria lor volontà, sarebbe o *generosità* o *dabbenagine*, ma non *giustizia* e *ragione*.

634. La dottrina temperata che noi professiamo, come combatte codeste esorbitanze, così esclude l'eccesso opposto, ammettendo molti casi in cui un' associazione anche politica si forma col patteggiare fra membri uguali *nel dritto* d'indipendenza reciproca, ma di disuguali *nel fatto* di bisogno e di potere. Il linguaggio volgare ha dato rettissimamente a codeste società il titolo di *costituzionali*, perchè le loro leggi di associazione sono *con-statuite*, stabilite di comune accordo da tutti i membri.

635. Or in tali associazioni quali saranno le leggi naturali? A quelle che per ogni associazione *volontaria* abbiam poc'anzi indicate se ne aggiugnerà qualcuna sua propria.

1.° *Sia libero chi si associa.* Contro queste leggi mancano ordinariamente non sol quei popoli che cangiano forme per via di ribellione, ma ancor quei filosofi che prendono a discutere qual sia il migliore governo, senza badare che il miglior governo è quello *del dritto* [552]. Se la costoro politica prendesse piede vedremmo un giorno i figli, e i servitori discutere qual sia il miglior governo di una famiglia, se il *paterno* monarchico, ovvero l'*amichevole* uguale.

2.° *Operi liberamente nell'associarsi*, nè sia costretto da violenza, o indotto con fraude.

3.° *Libere sono ambe le parti di aggiugnere condizioni* proporzionate all'intento con cui si uniscono; e siccome diversissimi esser possono quest' intenti, non è meraviglia che diversissime ancora sieno le forme di tali condizioni (di che diremo nel trattare delle società particolari in ispecie).

4.° La grave infrazione delle condizioni abolisce il patto e restituisce i contraenti alla libertà primitiva.

636. 5.° È chiaro da quanto si è detto che l' autorità andrà a collocarsi naturalmente colà ove è maggiore *di fatto* il potere; ma sotto le condizioni che verranno dagli associati liberamente convenute. Potrà dunque il poter del sovrano essere or vera monarchia qualora la comunità si spogli di ogni sovranità, or monarchia apparente se il governatore possa esser chiamato a render conto, or poliarchia se a molti venga affidato il potere ecc.

637. 6.° Qualunque sia il Sovrano egli è associato coll' intento di un bene suo proprio [621] che egli spera dall'associazione: gli è dunque permesso di ricercarlo ed ottenerlo per mezzo di essa. È dunque dottrina ripugnante non meno alla giustizia sociale che alla umana debolezza il pretendere dal sovrano a titolo di *dovere* la to-

tal dimenticanza dei proprii interessi. Altro è *l'autorità*, altro il *sovrano;* quella è un poter astratto che non mangia, non ha famiglia, non ba bisogni; questi è un uomo della natura di ogni altro, benchè investito di suprema autorità. Con qual dritto vietargli di cercare i proprii interessi se per questo appunto egli si è associato? *Sieno salvi i dritti altrui*, e poi egli è padrone di usare i proprii a proprio vantaggio: il bene del Sovrano diviene intento sociale, poichè fu il fine del suo associarsi come il bene del popolo. Distinguasi dunque il fine della società astratta dal fine della concreta: quello è fine della natura, questo delle volontà umane.

NOTE
AL CAPO III.

LXXXI. *Sopro il sig. Cousin intorno all'autorità.*

Sì certamente: la dimostrazione è una delle più curiose che io mai mi abbia lette. L'A. incomincia collo stabilire, *niun poter assoluto esser legittimo, se non è infallibile.* Poi scorrendo per tutto l'universo e non trovandovi se non ragioni fallibili, mette il suo lettore in una quasi disperazione di trovare un potere assoluto. Ma no; dopo lunga sospensione si ricorda che Dio è infallibile; dunque conclude, la Ragion divina sola ha dritto al potere assoluto.

Se non che, qual pro di aver fatta questa grande scoperta? Dio, dice l'A. (da vero cristiano com' ei si professa), Dio non è mai sceso in terra a conversar cogli uomini [1]: come dunque potranno gli uomini divenir infallibili partecipando della ragione divina? *Nous allons essayer de résoudre la difficulté.* Egli si accinge alla difficile impresa di conquistare la *infallibilità*, e fa osservare a tal fine che « *la ragione assoluta, benchè non abiti in terra, pure illumina la terra*, e « che sebbene *non vi sia in terra ragione infallibile, pure vi sono principii in-* « *fallibili; trovati i quali abbiam trovato il giudizio di Dio sopra i destini del-* « *la società, cioè un principio infallibile di Governo.* »

« Or questi principii esistono nella coscienza di ciascun individuo e in quel- « la del genere umano. Dunque noi abbiam trovato il principio infallibile di « Governo che trae a sè l'autorità assoluta [2]. »

---

1 « La Raison divine (disent-ils) « s'est révélée.... Rêve d'imagination, » (pag. 447) A parere del sig. Cousin sarà dunque un *rêve d'imagination* il *Verbum caro factum est et abitavit in nobis.*

2 Pag. 448, 449.

Sì l'*abbiam trovato* εὕρηκα, grazie al sig. Cousin, niuno potrà più rinfacciare ai *Golliconi* di negar la *infallibilità:* noi che cercando poc'anzi per l' universo col lanternin di Diogene non potevamo trovare *un solo infallibile* 1, ne abbiamo ormai tanti che più non vi troveremo *un solo fallibile*, giacchè *questi principii esistono nella coscienza di* CIASCUN INDIVIDUO.

Domanderete voi forse quali sono questi principii che rendono infallibile nel pensare e assoluto nel comandare. L'A. ne presenta una breve enumerazione in un compendio dei *dritti dell'uomo e del cittadino* (di felice memoria), e vi mostra come la esistenza umana *non perdendosi come oltre esistenza nella vita universale* 2, ha dritto ad essere rispettata e protetta dallo Stato; che lo Stato è obbligato a consecrar con una legge la libertà di pensare, di *parlare* e di *pubblicare;* che farà bene di ammettere tutti a tutti gli alti impieghi 3, altrimenti si tarpano le ale si grandi ingegni; che le offese personali debbono sempre punirsi *ugualmente* qualunque sia l'offensore e l'offeso; insomma vi pianta qui un seme di codice, rivelato a lui *per rivelazione indiretta ma profonda* dalla Ragione assoluta 4, nel quale se tutte le proposizioni non sono ugualmente *vere*, tutte almeno sono ugualmente *infallibili*.

Trovata così la infallibilità e il poter assoluto, voi ben vedete come il Governo costituzionale può divenirne esclusivamente il padrone. Basta scrivere a lettere d'oro codesti principii sul frontispizio del codice, eccolo tosto infallibile ed assoluto: « il n' y a qu' à recueillir tous les principes rationnels .... et à les « inscrire en lettres d'or en tête de toute législation.... Voilà ce qui fait la beau« té de tout gouvernement constitutionnel 5! » Come vedete, il ritrovato è economico; tutta la spesa si riduce a un po' d' *indoratura;* e la Convenzion nazionale che, per risparmiar un po' d'oro, scrisse i dritti dell' uomo sul suo codice a caratteri di sangue, perdette per un nonnulla, per una meschinissima spilorceria la Infallibilità e il poter assoluto.

Due cose ancor vi restano da dimostrare perchè sia ormai evidente l'assunto del sig. Cousin che *solo* il Governo costituzionale rappresenta la ragione assoluta: dovrebbe cioè dimostrarsi 1.° che niun altro Governo può scrivere in fronte ai suoi codici codesti principii a lettere d'oro; 2.° che nei governi costituzionali quando sono scritti, son anche praticati.

La prima proposizione l'A. non ha pensato a dimostrarla, onde non posso soddisfare la curiosità del lettore. La seconda non solo non la dimostra, ma dimostra

---

1 Pag. 447.

2 Questa *vita universale* debbe essere la sorella della *ragione universale:* certo, il casato è lo stesso.

3 Non dice se anche le donne al bastone di Maresciallo.

4 « Nous l'avons trouvé dans la ré« vélation indirecte mais profonde que « la Raison absolue a faite à tout hom« me » (pag. 449).

5 Ivi, vol. II,

espressamente il contrario. « Una costitusione, dice, una *grande* costitusione 1 è « il Vangelo dei dritti sociali, e però è superiore ad ogni potere umano. Ma ba- « date: perchè sia tale, bisogna proprio ch'ella sia il Simbolo della ragione as- « soluta: *il faut qu'elle soit le symbole des principes mêmes de la raison absolue.* « Se non rappresenta che un giudizio della ragione individuale o *anche della u- « niversale*, ella non è che una finzione. Or niun poter umano può essere per- « fetto interprete della ragione assoluta; molti principii non sono passati in pra- « tica, altri coi costumi presenti sono impraticabili 2. » Dunque .... la conse- guenza è chiara: dunque una *grande costituzione* non esiste, non può esistere nel secolo presente, non potrà darsi mai fra gli uomini interpreti inetti della Ra- gione assoluta. Infatti, secondo lo stesso Cousin, la costituzione inglese ha con- servato molti privilegi e costumi barbari, la costituzione americana serba la schiavitù, la francese ha molte lacune, a pag. 450. Sebbene (sia detto a sua glo- ria) nella seguente pag. 451, ella è quasi compiuta e vi mancano SOLTANTO *alcu- ni principii* 3, picciola bagattella, come ognun vede.

Ecco in qual modo il nostro A. ha dimostrato che i Governi costituzionali sono i primi in cui la ragione assoluta sia stata rappresentata con verità, e sono per conseguenza superiori ad ogni altro Governo; giacchè in ogni altro Governo comanda o la forza o la volontà, ma in questo comanda la ragione assoluta. Non si negherà, spero, ch'ella non sia una dimostrazione *curiosa;* ma io aggiungo in- oltre ch'ella è poco filosofica, ed ecco perchè augurerei al Cousin ch'ella fosse piuttosto del Compilatore che dell'Autore di cui porta il nome. Per dimostrare anche questa asserzione, basta spogliar la dimostrazione cousiniana delle vesti teatrali in cui ella comparisce in quella sua grandiloquenza natia, e ridurla alla nudità di severa filosofia. Eccola ridotta in tal forma, e corredata di poche os- servazioni, che dopo il tanto che si è detto in questa opera intorno alla natu- ra della pubblica autorità, speriamo essere sufficienti a dimostrarne la insussi- stenza.

---

1 N.B. quel *grande*. « Une Consti- « tution, une *grande* Constitution n' « est pas moins que les principes fon- « damentaux de la sociabilité humai- « ne. » Se la costituzione fosse piccola o mezzana, non basterebbe a rendere infallibile ed assoluto.

2 « Que de principes n'ont pas en- « core passé dans la pratique! Combien « d'autres resteront dans l'état d'abs- « tractions tant que les moeurs socia- « les n'auront pas changé! » (pag. 451).

3 Forse non capirà il lettore come il signor Cousin sappia così esatto il *deficit* del codice costituzionale a para- gone di quello della Ragione, mentre *niun* potere umano può essere perfetto interprete della ragione assoluta; ep- pure se non conosce *tutto* ciò ch' Ella insegna, sembra non poter conoscere ciò che manca nella costituzione. Ma ricordiamoci che *la ragione assoluta si manifesta a ciascuno con una rivela- zione indiretta ma profonda*, e la dif- ficoltà svanisce; il sig. Cousin ha sa- puto penetrare in questo *profondo*, e trovar *nel pozzo la sapienza*.

1.° « Qu'est-ce que la souveraineté? c'est le droit » (pag. 445).

2.° « Je n'ai droit qu'autant que j'ai la raison pour moi » (pag. 446).

3.° « La raison est donc le seul principe de la souveraineté » (ivi).

4.° » Nulle raison (sur la terre) n'est infaillible « (pag. 447).

5.° « Donc nul pouvoir absolu n'est légitime » (ivi).

6.° « Nous voilà conduits par la logique à la necessité d' un gouvernement « modéré. »

7.° « Mais tout gouvernement modéré contient un germe d'hostilités: et le « pouvoir qu' on y oppose est faible, aveugle etc. Il faut donc chercher une « puissance supérieure » (448).

8.° « La raison absolue est le seul médiateur » (ivi).

9.° « Elle n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste. »

10.° « Pour en découvrir les principes il ne faut qu' interroger la conscience « de l'individu et celle du genre humain » (ivi).

11.° « La raison humaine appuyée sur ces principes juge avec une absolue « autorité » (pag. 449).

12.° « Une constitution n' est pas moins que la formule des principes fonda- « mentaux de la sociabilité humaine » (pag. 449).

13.° « Le gouvernement constitutionnel est le gouvernement même de la rai- « son dont il a promulgué les principes » (450). Ecco *la* conclusione.

Or esaminate questa serie di proposizioni; voi la troverete vacillante perfin nella *base*, giacchè che cosa intende l'A. per poter *assoluto*? il potere tirannico di Hobbes? ma in tal caso come può asserire che il mondo è stato governato sempre da *tal* potere: *Pendant bien des siècles c'est un pouvoir absolu qui a gouverné les peuples* 1? Intende un potere ossia *autorità* non divisa fra molti ma concentrata in un solo? ma in tal caso come ci parla del poter assoluto dei repubblicani di Rousseau 2? Sarebbe certamente stato opportuno il dichiarar al principio che cosa intendea per poter *assoluto*, affine di chiarire la sua opinione.

In quanto a noi, noi dichiarerem francamente il parer nostro: se per *assoluto* s' intende *poter di un solo*, diciamo che il *dritto di ordinare* in una società può essere or *assoluto* or *no*, può appartener or a uno or a molti [524, seg.]. Se s'intende un'*autorità* che può comandare il disordine, diciamo che niuno *autorità* ha potere assoluto. Se s' intende un' *autorità* a cui i sudditi non possono resistere, diciamo che tutte le autorità hanno potere *assoluto* [747].

Passiamo avanti: la 1. proposizione è un errore: se la *sovranità* fosse *il dritto*, ogni dritto sarebbe *una sovranità*, epperò chiunque fosse in possesso di *un*

---

1 Pag. 438, Leçon IX. 2 Pag. 445, Leçon VIII.

dritto, sarebbe in possesso di *una sovranità*, sarebbe *sovrano:* sovrano il bifolco del suo aratro, sovrano il ciabattino delle scarpe che rappezza, sovrano il pezzente dei cenci che veste. No: la sovranità è *un* dritto ma non è il dritto. E qual dritto è la sovranità? è il dritto di ordinare a ben comune una società pubblica indipendente [502 seg.].

Dal che apparisce che equivoca è la terza proposizione: *la ragione è il solo principio di sovranità.* Essa può significare che chiunque non ha *il dritto di comandare* non è sovrano; ed è verissimo: può significare che un Sovrano, se talvolta erra, comandando per ben comune una cosa che tornerà in danno, non deve in ciò essere obbedito; ed è non solo falso ma rovinoso per la società, e contrario alle prime idee di *sovranità*, giacchè rende il superiore regolabile dalla moltitudine, mentre *per essenza* esso dee regolarla. E guai a quell' esercito ove tali dottrine allignassero! ogni soldato potrebbe e giudicare del suo Generale e disobbedirlo.

La legittimità del potere dipende dunque non dalla *infallibilità* della mente regolatrice, ma dalla certezza del *dritto di comandare:* quando questo dritto è *certo* i sudditi debbono obbedire ovunque un' autorità superiore *ugualmente certa* non lo collida. Falsa è dunque la 5. proposizione appoggiata sul supposto che la obbedienza nasca dall' infallibilità; e per conseguenza cade anche la 6. L'A. confonde qui l'esser *creduto* coll'essere *obbedito;* la fede non può darsi che al vero *certo*, ma l' obbedienza può inchinarsi per ben comune anche a ciò che certamente è falso. La Chiesa dunque che comanda di *credere* debbe essere *infallibile;* ma il governo politico che impone di operare esternamente, basta che abbia *certo il dritto* di comandare (il quale mai non esiste in cosa per sè malvagia), giacchè con questo dritto egli lega la volontà *creando il dovere* [346] (se pure il suo dritto non venisse in collisione con altro più eminente e gagliardo).

La 8. proposizione che pretende stabilire un *conciliatore* fra l' *autorità* e *i sudditi*, e la 10 che costituisce *conciliatori* i principii della coscienza, sono proposizioni su cui si appoggia una dottrina o assurda o anarchica; *assurda* se pretende che possano governarsi i popoli con principii generali e aforismi politici; *anarchica*, se pretende che il sovrano si metta a disputar col popolo per dedurre da questi aforismi le leggi e i comandi particolari, e che il popolo non debba obbedire se non è convinto.

La proposizione 11 è (mi si perdoni se il vero qui sembra una ingiuria) o *falsa*, o *insipida*, o *ridicola; ridicola* se dà l' infallibilità ad ogni uomo dopo averla negata al genere umano; *insipida* se intende dirci che la ragione umana giudica bene quando non isbaglia; *falsa* se suppone che la mente non isbagli mai quando parte da qualche principio vero.

Le proposizioni 12 e 13 concludono degnamente questa serie dicendoci che una costituzione è *il governo* della ragione perchè *dice* di voler governare secondo ragione.

Che se vogliamo penetrare all' intimo nella mente dell' A. e interpretare quei lampi di vero che egli vedea ma che ha spiegato sì confusamente, parmi che egli abbia attribuito al governo Costituzionale, ciò che è proprio di ogni governo. Ogni governo è esercizio d'autorità; l'*autorità* è un *dritto di ordinar* i socii al ben comune; *dritto* è un *potere secondo ragione*. Dunque l' antorità è doppiamente secondo ragione: 1.° nel suo principio *generico* che è il *dritto* ossia *potere secondo ragione*: 2.° nella sua ragione *specifica finale* che è *ordinare*, atto della ragione. Se mancano [343 seg.] i *titoli* del dritto non vi è sovranità, perchè l' intelligenze associate non sono vincolate; e in questo senso è vera la proposizione 2.ª dell'A. Se esiste la sovranità, ma comanda *contro l'ordine* morale, ella non *ordina*, dunque non esercita un atto d'*autorità (dritto di ordinare)* e, *se il disordine morale sia evidente*, non deve essere obbedita. Ma quando un'autorità *certa* comanda cosa *non evidentemente contraria* all'ordine *morale*; allora ogni autorità è *assoluta*, perchè ripugna *in termini* un' *autorità* cui si possa *ragionevolmente* resistere; giacchè questo sarebbe un *potere* SECONDO RAGIONE muovere delle volontà, le quali SECONDO RAGIONE *potrebbero non muoversi*.

Dunque il raziocinio metafisico dell' A., che si riduce in sostanza a dirci il governo Costituzionale è un governo *secondo ragione*, può applicarsi ad ogni altro governo.

Se egli volea mostrarci il suo assunto, dovea provarci che nel governo costituzionale o è più certa la legittimità, o è meglio osservato l' ordine morale. Ma finchè egli non ci dà questa dimostrazione ci permetta di riverire in tutti i governi *legittimi* un' autorità *assoluta*, e in tutti i loro *giusti* ordinamenti un oracolo della ragione.

CAPO IV.

LEGGI FORMATRICI DI SOCIETÀ DOVEROSA.

ARTICOLO I.

Società doverosa in generale.

SOMMARIO

638. *Società doverosa* — 639. *sue leggi primarie: dritto* certo, moderato, umano — 640. *la società doverosa è o pacata o violenta.*

638. Società *doverosa* abbiam detta quella ove la causa associante è il *dritto* prevalente di chi ordina la società. Un popolo vinto in guerra giusta può dal vincitore essere non dico *costretto* ma *obbligato* a contrarre associazione con esso lui; un figlio può essere dal padre obbligato a vivere in un collegio, un religioso dal Superiore ad abitare in un determinato luogo, ogni padron di casa che prende a servizio un famiglio, associa con esso il rimanente di sua famiglia: in somma, non v' ha quasi società ove il *dovere* non abbia la massima influenza: tanto è falso che ogni società sia effetto di *libera* volontà [446]!

640. Ognuno vede qual è la legge fondamentale di tali associazioni, vale a dire la proporzione fra il dovere e il dritto: fra l'esecuzione e il dovere. Conviene dunque in 1.° luogo che *sia certo il dritto* che dee formare l' associazione, giacchè dee elidere il dritto certissimo di naturale indipendenza. Convien in 2.° luogo che esso dritto sia maneggiato in modo che *non pretenda più del dovuto*, come di leggeri accade quando esso è maneggiato dalla forza. Con-

viene in 3.° luogo che l' intento particolare dell' associazione non impedisca il fine universale della società umana; altrimenti sarebbe non un' *applicazione* concreta, ma una *distruzione* della *legge di socialità* [437, 494 ecc.].

639. Per ben applicar queste leggi conviene osservare che l' associazione doverosa può nascere e da dritti *pacati* e da dritti *violenti*; pacati sono i dritti *naturali* o *convenzionali*, violenti i dritti di *guerra* e di *conquista*. L' applicazione ad una società doverosa-pacata delle leggi or proposte non abbisogna di particolari avvertenze, onde ci ristringeremo a parlare della *violenta*, nella quale il *dritto*, armato di tutto l' apparato della forza, agevolmente potrebbe scambiare con esso lei e le forme e l' azione.

Articolo II.

Società doverosa violenta.

SOMMARIO.

641. *Analisi del dritto cogente a società doverosa* — 642. *include la idea di giustizia ordinatrice* — 643. *epperò vendicativa dell' ordine* — 644. *di cui l'autorita risiede nell' offeso* — 645. *necessità di questo elemento di giustizia nel dritto penale* — 646. *In qual senso il dritto penale esiga giurisdizione.* — 647. *Inesattezze del Grozio in tal materia emendate* — 648. *dal detto si deduce la estensione del dritto associante.* — 649. *Osservazioni sopra il soggetto a cui si applica quando è persona morale* — 650. *le colpe sociali sono principalmente dell' autorità* — 651. *la moltitudine può parteciparvi or nei suoi individui, or solidariamente* — 652. *cause efficienti dello spirito pubblico* — 653. *sua influenza nei falli pubblici.* — 654 *Applicazione di tali osservazioni al dritto penale* — 655. *osservazione intorno al doppio fine del dritto associante* — 656. *ne nacque doppia nozione di schiavitù* — 657. *il dritto associante è moderato dalla natura.* — 658. *Epilogo.*

641. Qual è il dritto da cui vien formata nel caso *violento* la società doverosa? È un dritto nato dalla colpa dell' offensore contra

l'offeso, ossia dalla violazione dell'ordine nelle relazioni che passavano fra loro [607]. La prima delle leggi poc'anzi accennate non può dunque applicarsi, se non si determina pria chiaramente l' estensione e la forza del dritto: or ditemi, quale è il dritto di chi è offeso? 1.° riparar il danno sofferto; 2.° impedirne il rinnovamento. Potrà dunque 1.° rifarsi nell' onore coll'obbligar l' offensore a certi atti umilianti, nella roba col riaversene, nella persona coll' obbligarlo ad uffici di servitù personale ecc. 2.° Per impedire poi il ritorno dei torti potrà scemare altrui tanto o di mezzi o di libertà quanto basti ad assicurar sè medesimo. Tutto ciò è *riparazione dell'* ORDINE di dritti privati che anteriormente esisteano fra i due contrastanti.

642. Ma avvertite che l' offensore ha violato l' *ordine sociale* [135 seg.] e non soltanto il *privato* dritto. Or questo ordine sociale ha egli un *ordinante*? chi può dubitarne? si può dar effetto senza causa? E questo *ordinante* è egli stato offeso? certamente, giacchè la causa conservatrice, impedita nell' azione della conservazione, viene scemata del suo effetto, il quale è quasi parte del suo essere, e de' suoi diritti. E qual fu il principio *disordinante*? fu la *volontà depravata*: si la volontà, non il *fatto*, è la sede del disordine. Or l' offeso che si è ristorato del mal sofferto ha rimesso il *fatto* nello stato pristino di *ordine esterno* e di *sicurezza*, ma non ha operato nè ha dovuto operare nulla sulla volontà dell' offensore per l'ordine sociale, giacchè essendo per natura *uguale* all' altro non è *ordinatore* dell'altro. Rimane dunque da reintegrarsi quest' ordine violato coll' offesa fatta all' *ordinante*.

643. E *chi* ristorerà quest'ordine? l'ordine non può ristorarsi se non dall' *ordinante*. E *dove* lo ristorerà? nella volontà dove fu violato. E *come* lo ristorerà? contrapponendovi una spinta verso l'ordine proporzionale alla spinta che traboccò la volontà nel disordine: ella vi fu sospinta da un bene che lusingò le passioni [156],

dunque dovrà esserne respinta con un male che le tormenti. Vuol dunque giustizia che ad un mal di colpa corrisponda un mal di pena inflitto dall' ordinante alla volontà delinquente. Talmentechè quand' anche l' offeso condonasse in tutto all' offensore, ancor grida contra di costui l' ordine sociale, e l' ordinator della società [353 seg.].

644. — Ma dove è nel caso nostro questo *ordinatore?* Io qui non veggo se non due individui contrastanti. — Contrastano! dunque sono fra loro in relazione: dunque sono legati da legami di società [322] universale: dunque esiste fra di loro un principio d'autorità sociale [420], astratta, destinata a regolarli verso il fine della universal società, verso il bene. E qual dei due è il possessore legittimo di codesta *autorità?* in qual dei due viene ella a ricevere una esistenza concreta? Egli è evidente che ella parla per bocca di colui ch' è superiore in dritto, e che sostiene i dritti dell'ordine [a]. L'offeso è qui dunque investito dell'autorità sociale, e l' offensore è *naturalmente* suo suddito; l' offensore debbe esser ricondotto al fine da cui trasvia, secondo quelle norme che la prudenza detterà all' offeso.

645. Questa idea della superiorità dell' offeso sull' offensore, e del demerito con cui l'offensore chiama sopra di sè il castigo, cioè un mal di pena che lo rimetta nell'ordine; quest' idea, io dico, è sì naturale, sì universale, sì costante, che parrà a taluno lungheria inutile la dimostrazione da me arrecata. Ma vi fui costretto affine di correggere la lacuna lasciata per questa parte dal Romagnosi e da altri nell' analisi del dritto penale; dalla quale escludono ogni idea, come di privata *vendetta* così di *giustizia vendicativa*. La pri-

---

a *Qui habet sanum iudicium rationis ex quo possit alterius delictum corrigere quantum ad hoc est superior habendus.* S. Thom. 2. 2, 33, 3 ad 2 et 3.

vata vendetta è un vizio perchè cerca il male altrui per soddisfare una passione: ma la giustizia vendicativa coll' infliggere una pena sensibile pretende o il bene di lui che ella castiga [a] se lo castiga per tornarlo col pentimento all' onestà che ei calpestò; o il bene della società se lo punisce per ristabilire nella mente degli associati quell' ordine che viene disordinato dall' altrui delitto in quanto questo delitto dichiara vero e buono ciò ch' è falso e colpevole. E in questo, avvertitelo bene, in questo precisamente sta il *nerbo* del dritto penale; giacchè se voi ne togliete quest' idea di *ripristinare nelle menti e nelle volontà l'ordine di onestà*, la *pena del reo* viene a confondersi colla *pena del pazzo* o del *bruto*, cui si cerca distogliere da azioni nocive colla *material* impressione di pena sensibile [LXXXII].

646. Inoltre fu necessaria l' analisi accurata da noi sminuzzata per chiarire alcune idee del Grozio, che sostiene il dritto di guerra contro chiunque commette certi falli *più enormi* contro la naturale onestà, *benchè non nocivi a colui che muove la guerra*: e la ragione con cui lo sostiene è appunto che in dritto di natura *ciascuno che non sia reo del fallo* istesso, ha dritto a castigar le colpe altrui anche senz' aver sopra di lui giurisdizione *civile*. Chi legge nell' A. questo tratto [b] si avvede tosto della mancanza di basi dalla incertezza delle vacillanti sue dottrine; giacchè quali sono quei *delitti enormi?* Il Grozio ne annovera alcuni che a lui sembrano più gravi: sacrifizii umani, antropofagia, furto, certi incesti di grado più prossimo rendono lecita la guerra; all' opposto certi altri incesti in grado più remoto, il concubinato, l' usura non ne sono causa sufficiente. Or chi gli dà il dritto di determinare il punto ove sta

---

a Della eterna Giustizia sta scritto: *quos diligit corripit.*

b Grot. I. B. et P. L. 2, c. 20, §. 40.

l' *enormità?* — Ma volete dunque permettere al privato di punir *ogni* delitto oppur *nessuno?* — A suo luogo risponderò più adequatamente: per ora dirò solo che non permetto mai ad un privato il *punire* ma solo il *difendersi;* ma siccome nell' atto della difesa il *privato* diviene *superiore*, così egli acquista non già una giurisdizione di *stato civile fittizio* (che io non ammetto) ma la giurisdizione d'autorità naturale, che è la stessa tanto nella società più progredita quanto nella più ristretta.

647. Inesatte dunque mi sembrano le idee del Grozio 1.° perchè suppone che lo stato civile non sia stato naturale [a]; 2.° perchè suppone lecito il punire senza giurisdizione [b]; dal che nasce quella; 3.° inesattezza nel permettere queste punizioni *indeterminate*, col titolo di *delitti enormi*. All' opposto chiarite una volta le idee di *autorità* in genere; e compreso come essa nasca nel fatto stesso della umana associazione dal dovere di *far l' altrui bene;* come investa dei suoi dritti colui che è di fatto ordinatore di una società; come l'atto punitivo può considerarsi e qual difesa dell' offeso, e qual riordinamento del disordine: ne dedurremo 1.° che in ogni società (civile o non civile) vi ha naturalmente dritto penale; 2.° che fuori della società, il dritto penale in quanto è difesa appartiene per sè naturalmente all' offeso, ma nella società ben può la società stessa avvocarne a sè sola l'esercizio, come appresso vedremo; 3.° all' opposto in quanto è ristabilimento dell' ordine non appartiene a veruno che non sia superiore di chi è punito; 4.° che fra due uguali e indipendenti, l'individuo che *offeso si difende* giustamente, viene ad acquistare il carattere di ordinatore epperò di superiore, e come tale può aver dritto e dovere di punire a proporzion del

---

a Ib. §. 8.
b Ib. §. 3.

delitto; 5.° che se certi delitti enormi si puniscono lecitamente in popoli indipendenti, ciò si fa come spiegheremo altrove *perchè* questi disordini *sono offesa* della società naturale universale, e il punirli è per conseguenza una *vera difesa* e di sè e di altri. E solo da questa *offesa* può derivarsi la *superiorità* o dritto ordinatore, e misurarsi il dritto di punizione.

648. Dal che inferisce che il *dritto associante* nella società *doverosa-violenta* è un dritto di *difesa*, di *assicurazione*, di *giustizia*, nato dalla offesa evidentemente ricevuta. Or questo dritto che potrà pretendere dall' offensore? Può pretendere 1.° una ristorazione proporzionata al dritto violato: 2.° una guarentigia di perfetta sicurezza: 3.° un gastigo proporzionato al disordine: in questa triplice proporzione consiste la base del *dritto* di conquista che costituisce una vera *obbligazione* sul conquistato: ciò che eccede queste basi non è dritto di conquista ma violenza del conquistatore, a cui la licenza della vittoria e l' uso dei prepotenti ben può assicurare impunità, ma non acquistare *diritto*. Ed ecco perchè la conquista sembra molte volte non imporre da principio dover di coscienza: ella suol essere eccessiva nel modo anche quando è giusta nelle cause.

649. L' applicar praticamente queste tre proporzioni appartiene alla *prudenza* politica non alla *scienza:* aggiungeremo per altro alcune osservazioni intorno al soggetto a cui vanno applicate. Il soggetto può essere una persona fisica o una persona morale; nel primo caso non abbiam che aggiugnere; ma quando il reo è persona morale, una famiglia, una città, una nazione, fin dove si estenderà il dritto di punirla?

650. La società ha una *unità* REALE, benchè non fisica [V]: ella ha dunque una *reale* operazione comune, la quale quando è avvertita, volontaria, libera è una vera azione morale. Ma in chi è ella azione morale? può osservarsi nella persona morale ciò che nella fi-

sica; il corpo vien mosso dall' anima, la moltitudine dall' autorità [428, 730]. Dunque come nell'uomo la colpa è principalmente dell' anima, così la colpa *sociale* è colpa ordinariamente dell' autorità sociale; e su questa dovrebbe gravitare principalmente la pena. Di qui nasce il dritto di togliere ad un popolo, in caso di grave delitto, la sua *indipendenza* politica, la quale è proprietà dell' *autorità sociale* non degl' individui. Ma siccome l' autorità risiede concretamente in qualche persona *fisica* , la quale influisce sommamente nella volontà sociale, a questa inoltre suol volgersi precipuamente il colpo della giustizla che dee punire una società.

651. La società per altro o piuttosto la *moltitudine* è ella sempre senza colpa nei delitti *sociali*? Tutt' altro: non solo ella può esserne rea *tutta moralmente* in quanto il maggior numero degl' individui si riguarda moralmente come *il tutto* della società (e il maggior numero ben può talora prender parte coll' *individuale* volontà ai delitti sociali); ma inoltre ella può prendervi parte con una cooperazione, la quale è molto più *sociale*, molto più *solidaria*, epperò rende a tutto rigore degni di qualche pena tutti quasi gl' individui, anche quegli che *sogliam dir* innocenti.

652. Per comprenderlo riflettete che ogni società ha *uno spirito* suo proprio, che si forma 1.° dal retaggio della società anteriore [424]; 2.° dal fine a cui ella tende [442]; 3.° dalle dottrine che ella professa [458] e dalle leggi con cui si governa; 4.° dalla educazione con cui forma le generazioni successive. Gli avanzi della società precedente animati da novella tendenza finale sono la materia e la forza ossia sono la *sostanza* del nuovo essere sociale: le dottrine e le leggi sono le facoltà attive, intelletto e volontà, sono la *mente* del nuovo essere: la educazione è la facoltà *propagatrice* dello spirito, della vita, dell' anima sociale.

653. Or avrò io mestieri di spiegare quale influenza esercitino questi elementi nelle determinazioni di un' autorità qualun-

que [a]? Ognuno lo sente, ognuno ravvisa una magnanimità particolare in quei forti che sanno resistere alle importunità dello spirito pubblico per bene di quei medesimi, che cercano mal accorti, il proprio danno.

Iustum ac tenacem propositi virum
Non civium ardor prava iubentium....
Mente quatit solida.

Qual forza di animo ammiriamo noi in quei principi che come lo Czar Pietro, osano affrontare *per vero ben comune* la pubblica disapprovazione! quest' ammirazione non è ella un indizio, una misura del grado di forza che attribuiamo, forse senza pur avvedercene, alla influenza sociale, e però una misura della colpa sociale? Or qual è l' individuo che non abbia parte in tale influenza? toglietene il bambino che appena balbetta, e il pazzo che farnetica; fra gli altri ne troverete voi *uno* che non abbia parte nel conservare, che non abbisogni di rimedio a correggere, che non meriti gastigo a punire in qualche parte i traviamenti dello spirito pubblico? Facil cosa e bel luogo rettorico è il declamare in favore dell' innocenza del volgo: ma chi riflette all' *attività solidaria* dello spirito pubblico sulle pubbliche risoluzioni, trova nel natural istinto, con cui si attribuiscono a tutto il corpo sociale certe colpe del

---

a « Il y a une force qui ne s'enferme pas dans les institutions.... la force « des idées, de l' intelligence publique, de l' opinion. Dans la France du XIII « siècle quoiqu'elle fût dépurvue de moyens légaux pour agir sur le gouverne- « ment elle agissait indirectement. » GUIZ. *Civ. fr.* pag. 53 e 160.

Il Balmes mostra come lo spirito della Chiesa abolì ogni servaggio benchè gl' individui non sapessero dove sarian condotti dalla Chiesa. (V. *Protest. e Cattol.* l. 1, pag. 245).

superiore, assai più filosofia che nel celebre verso del Venosino; *Quidquid delirant reges plectuntur Achivi*. Il solo, a parer mio, che possa dirsi esente da colpa, sì nello *spirito pubblico* sì nel *delitto sociale*, è colui che vi ha *direttamente* opposta quella quantità qualunque d' influenza che egli possiede *legittimamente* nella sociale attività: sì, questi è il solo che possa dire *innocens ego sum*, il solo che meriti totale esenzione dalla pena [a].

654. Quali conseguenze morali vedete voi spuntare da queste osservazioni, per riguardo all' applicazione de' dritti penali nella formazione forzata di società *doverosa?*

1.° Chi ha dritto *a punire* dovrà ordinariamente dare pene *sociali* al delitto sociale, pene *individuali* all' individuale [b]; e reciprocamente il dovere di assoggettarsi a tal pena riguarda *il soggetto* che peccò; onde se *una città* sia punita, gl' individui che da essa si separano non vanno soggetti alla pena; se ella divien parte dello Stato che la conquistò, agl' individui spicciolati non è *per questo capo* vietata la emigrazione: l' associazione è *doverosa* per la città non pei privati.

2.° Chi ha dritto ad essere *ristorato nei danni* dovrà gravarli prima alle loro cause più attive e più immediate; poi alle più deboli e remote. Se dunque un conquistatore vuol rifarsi delle spese, più giustamente le ripeterà dall' erario, finchè esso può supplirvi, che dai privati del popolo conquistato.

3.° Anche le *guarentigie* debbono gravitar maggiormente sul più restio e colpevole che sull' innocente, o men reo.

---

a Di questo discernimento fu lodato da Demostene Filippo, da Plutarco Alessandro. V. GROT. L. 3, c. 14, §. 1.

b La strage di Tessalonica, macchia sì ben cancellata dalla penitenza del gran Teodosio, fu un grave attentato contro di questa legge.

655. Ma in tutte le operazioni del superiore che impone un dovere di associarsi, la terza legge da noi poc'anzi accennata dee regolarlo e determinarlo: l'*intento particolare dell' associazione mai non dee distrugger l'intento sociale naturale* [639]. La legge mi sembra evidente, giacchè d' onde nasce nel caso nostro il dritto associante? nasce dalla *essenzial* necessità di una autorità in ogni società [496]. E perchè un' autorità è necessaria in ogni società? per coordinare al fine universale le intelligenze associate [426]. Se l'autorità tendesse ad impedir questo fine tenderebbe dunque a distruggere sè medesima.

656. Potrà dunque il possessore del dritto associante cercare nell'associazione, che giustamente egli forma, la propria sicurezza, un compenso di danni, una riparazione di onore ecc.; ma non potrà mai cercarla in modo che tolga ai sudditi quella felicità a cui sono chiamati dalla natura stessa dell'essere sociale. Dal che apparisce perchè da tanti autori siasi detto proibita per dritto di natura la schiavitù da altri permessa. I primi diceano *schiavitù* la dipendenza di un uomo il cui padrone ha un dritto *illimitato* di *usarne* per proprio bene: i secondi la dipendenza di un uomo il cui padrone ha dritto ad usarne perpetuamente le opere *osservando verso lo schiavo tutti i doveri dell' umanità*. Ognuno vede che la contraddizione di cotesti autori è tutta apparente. La schiavitù fra i Germani era tale che potrebbe oggidì invidiarsi da molti liberi [a]; gli schiavi dei primi cristiani, gli schiavi degli antichi patriarchi, erano quasi figli ai loro padroni, e il nome *puer* mostra che tali erano i sentimenti ancora degli *antichi* Romani [b]. Sia qual ei si

---

[a] TACITO *de mor. German.* MUELLER *St. Un.* ecc.
[b] V. GROT. L. B. et P. I, 3, c. 8.

vuole il *dritto associante*, vuol salvo sempre il naturale intento di felicità sociale.

657. Talchè quei doveri che il Burlamacchi e tanti altri s' ingegnano addossare al Conquistatore derivandoli da un finto patto sociale, quei medesimi e assai più urgenti addossa a lui la natura; non perchè « *i vinti vengano riputati aver* anticipatamente *prestato un tacito consenso* alle condizioni che loro imporrebbe il vincitore *purchè non fossero ingiuste* a » ma perchè il dritto di superiorità è stabilito dalla natura nel vincitore come in qualunque altro, *affine* d' indirizzar le intelligenze concordemente verso il fine sociale; e solo in vigor di tal dritto esso può *obbligare* i vinti a formar seco società novella.

658. Riepiloghiamo brevemente quanto si disse del *dritto* che produce per legittima coazione una società *doverosa*. Esso nasce, abbiam detto, da dritto penale fra uguali indipendenti per cui può l' offeso esigere riparazione e guarentigia; ed infliggere un' equa pena al delitto in qualità di superiore dell' offensore. La equità di tal pena, oltre quei riguardi che spiegheremo nel dritto penale, esige che si distinguano le colpe sociali dalle individuali, e che i rimèdii corrispondano a tal distinzione. L'offeso divenuto *superiore*, vien *obbligato* in tale qualità da tutti i doveri d' umanità verso i nuovi sudditi a procurarne efficacemente la felicità; ma non gli è vietato il provvedere anche direttamente *ai proprii interessi. I sudditi vengono obbligati* anteriormente a qualsivoglia loro consenso *a vera dipendenza politica sotto* le condizioni *equamente* imposte dal nuovo superiore.

---

a *Dr. pol.* p. 2, c. 3, §. 8. V. nota LXX, al n. 529.

NOTE

AL CAPO IV.

LXXXII. *Il bruto incapace di castigo.*

Infatti il Romagnosi (*Genesi del dr. penale* §. 408) dopo aver detto che *la qualità per cui il delitto può di fatto essere oggetto di pena consiste nell'attitudine che egli ho di cedere olla pena*, soggiugne che *se col minacciare ed infliggere pena ad esseri irragionevoli fosse possibile distornar i mali che da essi derivar ci possono, ciò sarebbe ragionevole.* Sembra dunque che veramente la *pena* secondo lui prescinda *totalmente* dal riordinamento morale; e però che presentino una stessa *idea* la punizione che si dà all'uomo pel delitto, e quella con cui si distoglie il *bruto* dal replicare atti a noi nocivi. E tale infatti è la conseguenza della sua teoria; giacchè secondo lui il dritto penale non è se non dritto di difesa; la difesa riguarda soltanto il bene di chi si difende; dunque il dritto penale riguarda soltanto il bene di colui che lo maneggia.

Or per poco che si consulti internamente il senso morale, ognun si avvede che il *bruto* non è capace di *castigo* propriamente detto, benchè la pena che gli s' infligge sia capacissima di difenderci dalle sue offese. Si batte il cane che ha lordata la stanza, si batte il gatto che ci ha addentato l' arrosto, perchè non tornino al vezzo altra volta; essi cedono e si divezzano; eppure il cane e il gatto sono agli occhi nostri tutt' altro che un reo alla berlina o un disertore alla vergata.

Dunque il *castigo* involge a giudizio del senso comune un principio morale per cui non è *puro* difesa. Replicherebbe forse il Romagnosi che egli ha ammesso un *elemento morole* nella colpa, la quale scemati i dritti del colpevole gli ha resa *opplicabile la pena.* Ma appunto per questo egli doveva riconoscere un elemento morale ancor nella pena: giacchè se colla colpa egli perde dei dritti, colla pena li ricupera; se colla colpa esce dall'ordine, colla pena è invitato a tornarvi; se l' uscirne è il suo male morale, chi lo invita a tornarvi lo invita al suo bene morale.

Dunque l' intento della punizione non è pura difesa.

CAPO V.

DEL GOVERNO DI FATTO.

Articolo I.

Natura e leggi di tal Governo.

SOMMARIO.

659. *Si propone la quistione* — 660. *principii generali di soluzione* — 661. *proprietà morali che ne risultano nel sovrano* come sovrano — 662. *e come* uomo *regnante* — 663. *quali di queste appartengano al governante* di puro fatto — 664. 1.° *può mantener l'ordine.* — 665. 2.° *è possessore, ma ingiusto, della sociale autorità* — 666. *divario fra* potere violento *e* autorità illegittima — 667. 3.° *non ha dritto a difendersi il possesso per bene suo proprio* — 668. 4.° *non partecipa della maestà sovrana, ma serba i dritti d'umanità.* — 669. *Epilogo delle leggi morali nel governo di fatto* — 670. *dritti del pretendente.* 1.° *gli manca l' autorità civica* — 671. 2.° *è in possesso della politica.* — 672. *Regole generali per la collisione di questi dritti.*

659. Mancherebbe un compimento essenziale alla materia finor trattata se non ne inferissimo le conseguenze naturali intorno ad un punto di pubblico dritto, la cui applicazione può essere e frequente e intricata a tempi, come i nostri, torbidi e rivoltosi; cioè intorno ad un quesito che può proporsi riguardo all' associazione violenta, considerata da noi finora come prodotta da un *dritto.* Or chi non vede poter accadere che ella venga prodotta dal *puro fatto?* chi non vede che questa diversità porta nelle relazioni e nelle leggi sociali un divario immenso? Potrà dunque taluno domandare quali sieno i principii su cui dee regolarsi la condotta sociale in tali frangenti, in cui ognuno ravvisa una complicazione di associazione

doverosa e di associazione *naturale*: *naturale* in quanto le vittime *innocenti* di tumulto politico sono balzate, come il naufrago dalla tempesta [599] irresistibilmente in relazioni inaspettate e involontarie; *doverosa* in quanto queste relazioni partoriscono per loro indole nuove leggi di condotta morale.

660. L' autorità è un dritto di ordinare, coesistente alla società in forza della sua essenza, affine d'imprimere una direzione costante ed uniforme alle libere intelligenze associate [426]. Ella ha dunque per suo fine il bene sociale [437] ed ecco perchè per lo più ella va da sè naturalmente a collocarsi in mano di chi *può* far questo bene, in mano di chi è *realmente* superiore [477]. Ma siccome il bene sociale, come bene di un essere composto, esige delle forze e morali e materiali; e siccome queste due specie di forze possono dividersi, così possono avvenir tre casi, cioè che una persona abbia la *reale* superiorità or in entrambe, or nel puro dritto, or nel puro fatto.

661. Nel 1.° caso la persona posseditrice *realmente* della superiorità nel potere di piegar gli animi e di costringere i corpi, 1.° è legata dal *dovere* d' umanità a valersi di tal superiorità per fare il ben comune; al qual dovere corrisponde nel popolo il diritto di essere equamente regolato, e fortemente aiutato; ma insieme ella ha *dritto* per conseguenza di comandare ciò che crede essere di ben comune: e a questo dritto corrisponde nel popolo il dovere di obbedire pel ben comune; 2.° ha *dritto* a non essere spogliata, anzi ad essere difesa nel suo *giusto* possesso dell'autorità: e questo dritto, siccome ordinariamente influisce molto sulla pubblica felicità, ella è ordinariamente *obbligata* a difenderlo dalla violenza [392]. A questo *dritto* e *dovere* corrispondono nel popolo rispettivamente il *dovere* di difenderla, e il *dritto* di non essere da lei abbandonato all'usurpazione o all' anarchia (vedremo altrove, Dissert. V, se in altre circostanze l' autorità sia alienabile); 3.° ha la *forza* di otte-

nere questo comun bene ancora dai ritrosi; e a tal forza corrisponde nel popolo interesse o necessità di obbedire.

662. Ma ricordiamoci che il sovrano *ha* l'autorità, non è l'autorità; non è un essere astratto, ma un individuo umano, e però travagliato da tutti i *bisogni* e assistito da tutt'i *dritti* di nostra natura; e questi bisogni appunto e questi dritti [637] lo hanno associato ai suoi sudditi, esigendo da lui dei sacrifizii e promettendogli dei compensi. Egli ha dunque il dritto di valersi delle sue forze per tutelar i proprii non meno che gl' interessi altrui; e a tal dritto corrisponde nel popolo il dovere di non impedirnelo, anzi di aiutarvelo come uomo, e come sovrano. All' *uomo* tutti gl' individui vanno debitori dell' *amore* naturale e della cooperazione [390] per obbligazione d' umanità; coloro poi, che ne ricevessero o stipendii privati o altri favori, aggiungono al dover comune il dovere o di giustizia o di gratitudine. Al *sovrano* i sudditi vanno debitori di quella riverenza, obbedienza e affetto, che altrove spiegheremo [940], richiesti dall' autorità in lui personificata; onde anche i privati suoi interessi ricevono un cotal carattere più rispettabile, come sono più rispettabili al figlio i dritti anche comuni del padre. Ecco un' analisi abbozzata della *persona* sovrana qual che ella sia, o individuo o corpo morale, ma considerata nel suo essere concreto.

663. Or supponete in un uomo una superiorità di pura forza *materiale* colla quale egli siasi posto di *fatto* alla testa di una società pubblica, ed osservate quali ne saranno le relazioni morali, e qual parte avrà nei poteri e doveri sovrani enumerati. E prima di tutto la società ha ella perduto l'*essere* sociale? No. Dunque in lei esiste *un'autorità* per far il proprio bene, coordinando le proprie membra alla comune felicità; ed esiste per legge di natura, e legge *essenziale* [425], non già *solamente morale*. Qui non ci è difficoltà: l'intrico sta tutto nel determinare *la sede* di tale autorità.

664. A determinarla io domando: la moltitudine può ella *di fatto* esercitarla? no, giacchè l'usurpatore la tiene inceppata. Può ella almeno sospenderne l'esercizio? neppure, giacchè perirebbe, essendo l'autorità anima del corpo sociale [429]. E chi l'esercita, chi fa camminare il corpo sociale? l'usurpatore. E l'usurpatore mantenendo l'ordine civico fa egli un bene o un male alla società? Fa un bene. Or la società è ella obbligata a ricevere il bene della propria conservazione da chi ha *solo* il potere fisico di assicurarglielo? ovvero sarà obbligata al *suicidio*, o libera a cangiare *l'essenza* della società? Ognun vede che la moltitudine è obbligata a salvar l'ordine sociale *per bene della società*, e che per conseguenza l'autorità *civica* è qui posta in mano dell'usurpatore dal dritto che ha la società medesima alla propria felicità [a].

665. — Ma se l'usurpatore comanda con *autorità* ossia con *dritto di obbligare*, sarà dunque un vero superiore, cui la coscienza dovrà obbedienza? L'usurpatore è possessore ingiusto di autorità *necessaria*, — amministrata da lui in vantaggio comune. Spieghiamoci: che vuol dir *possedere? Pos-sedeo*, io tengo in poter mio *di fatto*, ecco l'idea che ci presenta il verbo *possedere:* possessore ingiusto dell'autorità è dunque quello che tiene di *fatto* ma *contro dritto* il dritto di comandare. Parrà forse a taluno assurdo che possa *tenersi un dritto contro dritto* [b]; ma l'assurdo nasce dalla formola ellittica, che può chiarirsi agevolmente ricorrendo alle nozioni elementari. Ogni dritto nasce da un *fatto*, da una relazione la cui verità è

---

a V. *Esame Critico* P. 1, c. 3, §. 3 e seg. *Possessore dell' autorità.*

b Avvertasi che altro è un *dritto contro dritto*, altro un dritto *posseduto contro dritto:* in altri termini, altro *è autorità ingiusta*, dritto di comandar cosa contro l'ordine; altro *ingiusto possesso di giusta autorità*, dritto di comandar cose giuste ottenuto per vie ingiuste. La prima formola è contraddittoria [495], la seconda non è.

titolo del dritto [343]: possedere un dritto vuol dunque dire possedere una relazione da cui nasce tal dritto, o anche più chiaramente possedere certa situazione *di fatto* dalla quale consiegue una tal relazione morale generante il tal dritto, il tal *potere secondo ragione*. Spiegata così la proposizione è tolta la difficoltà di possedere contro dritto un dritto, cioè posseder contro dritto un titolo di dritto. I dritti *reali*, censurati mal a proposito dal Bentham [a] ce ne porgono un esempio quotidiano: se un campo ha un dritto di passaggio, se una casa ha il dritto di *stillicidio* o di *alzata* (altius tollendi), l'ingiusto possessor della casa o del campo dee conservarne i dritti, che son dritti della casa o del campo, e però del loro vero padrone, a cui dovrebbe restituirli in tutta la loro integrità. Fa male se non restituisce la casa o il campo; ma se in oltre ne peggiorasse la condizione farebbe due mali. Or così appunto l'usurpatore impossessatosi ingiustamente di una forza sociale a cui va essenzialmente annesso il dovere e però il dritto di far il bene sociale; dovrebbe certamente rinunziare all'usurpata corona; ma finchè ingiustamente la possiede ha il *dovere* e il *dritto* di far il ben sociale, e corrispondenti sono nel popolo il *dritto* ad avere e il *dovere* di non impedire questo ben sociale. Ma, notate bene, il *dritto* nell'usurpatore non è dell'usurpatore ma della cosa usurpata, dell'autorità sociale: a questa obbedisce il popolo non all'usurpatore.

666. Abbiam dunque già ravvisato nel governo di fatto il *dritto* di governare nell'ordine *civile:* dritto in lui generato 1.° dalla necessità di natura sociale; 2.° dalla *forza* prevalente [b]. Dal che si

---

a *Oeuvres* t. III, pag. 339.

b L'Ahrens non capì questi due elementi e la giustizia del 1.° e l'ingiustizia del 2.° e però disse (Dir. pub. pag. 345) « La legittimità non è una quistione storica, un potere può avere la sua origine in fatti non giustificati, ma quando esso viene esercitato secondo l'interesse della nazione è legittimo. » Legittimo nell'esercizio, sì: nel possesso, no.

vede il divario fra la *violenza* e la *illegittima autorità*: questa se ordina qualche azione per ben pubblico ha *dritto* alla obbedienza, quella no; così p. e. se un capo di banditi comanda ad un altro che cessi dalle ruberie, questi commettendone peccherà, ma non disobbedirà: ma se questo ordine gli venga dalla pubblica autorità, benchè illegittima, sarà reo di particolar disobbedienza. E perchè? perchè l' autorità pubblica ha *dritto di comandare*, benchè chi la possiede non abbia dritto di possederla: mentre il capobanditi non solo è ingiustamente capo, ma la sua masnada non ha alcun dritto di conservarsi, e però niun dritto di comando [449], benchè talora abbia *potere* tale da farsi obbedire. Il masnadiero ha *solo potere*, il governo illegittimo oltre *il potere* ha, benchè ingiustamente, *l' autorità*. Quando il Redentore dal conio della moneta inferiva dovere di obbedienza a Cesare, esprimea questa dottrina in una maniera non meno *esatta* che *palpabile*.

667. Inoltriamoci. Tutti consentono che il sovrano legittimo ha non solo i dritti dell'autorità che possiede, ma di più ha *il dritto di possederla*; dal che ne consiegue che niuno può spogliarnelo (*almeno* nello stato ordinario della società tranquilla) anzi egli ha dritto a difendersi nel suo possesso e ad essere aiutato in tal difesa (*almeno* quanto ogni altro uomo nel difendere i proprii beni [390]). E notate che altro è difendere *il possesso* dell'autorità, altro difenderne l' *uso*: in diversi termini, altro è *sostenersi colla forza nel dritto* di comandare, altro *sostener colla forza i comandi* dati in virtù di tal dritto. Il sovrano legittimo ha dritto ad impiegar la forza e ad ottener sussidio in ambi i casi, sì per conservare *a sè* l'autorità, sì per conservare *all' autorità* la sua efficacia. Possiam noi dir altrettanto dell' usurpatore? ognun vede la differenza: l'usurpatore è bensì obbligato a conservare *all' autorità* la sua efficacia pel ben sociale [665]; ma *non può ragionevolmente* conservare *a sè* un'autorità che possiede contro ragione. Gli sarà dunque dovuto il sussi-

dio di forza necessario all' ordine civile; ma niuno potrà cooperare a conservarlo nel possesso ingiusto, se non in quanto potesse talora un tal possesso essere turbato ingiustamente per danno della società [a].

668. Oltre i dritti di autorità il sovrano legittimo ha dritti *d' uomo*, resi dalla sua dignità ancor più rispettabili: l' usurpare può egli esserne a parte? È evidente che *l' uomo* nello usurpatore non solo non è cresciuto in dignità, ma è scemato pel suo delitto. Ciò non ostante non essendo egli, finchè prevale, sotto la pubblica autorità, di cui anzi è in possesso, non può da alcuno venir punito: vedremo altrove qual pena ei possa avere pel dritto delle genti. Frattanto non avendo perduti i dritti di umanità, ognuno vede che gli stipendii *privati* obbligano chi lo serve a domestica fedeltà, ed anche i *privati* benefizii a gratitudine purchè sia senza pubblico danno: i pubblici poi come vengono dall'*autorità sociale*, a questa debbono ritornare [416]; nè impongono veruna obbligazione *per sè* alla persona dell' usurpatore.

669. Concludo che l' usurpatore è possessore legittimo dei dritti di umanità; possessore illegittimo dell' autorità sovrana nelle *civiche* e nelle *estere* relazioni; privo di autorità nelle relazioni *politiche*, ossia nella *ragion di Stato*. *Dee* dunque il popolo usare *verso la* sua *persona* in tutto ciò cui non osta il bene pubblico, gli uffici che ne esige la umanità; verso l' *autorità* per cui ha *dritto di comandare* dee corrispondere colla obbedienza civica in ciò che concerne il bene pubblico: nell' ordine *politico* dee guardarsi dal secondarne l' ambizione e l' ingiustizia.

---

a Magistrati o gendarmi, polizia e finanze ecc. saranno dunque *per sè* sussidii leciti; ma diverrebbero illeciti se fossero adoprati a sostenere l'usurpazione. L'esercito che lecitamente combatterebbe un invasore nemico, combatterebbe ingiustamente un alleato del Sovrano legittimo.

670. Abbiamo esaminato quali dritti abbia il governo *di fatto*: vediamo ora i dritti della persona che ne fu ingiustamente spogliata, o, come suol dirsi, del *pretendente*.

Se la sovranità civile è in mano dell' usurpatore, è chiaro che non è in mano del *pretendente*, e che esso non può nè dar leggi, nè amministrar la giustizia, nè comandar movimenti contrarii all'ordine civico. E se egli non ha dritto a comandare in questo ordine, il popolo non ha dovere di obbedire.

671. Ma l' usurpatore non è potuto entrar in possesso di quella parte di sovranità, ossia di quei *dritti* che danno ad un sovrano un ragionevol potere di muovere colla propria volontà le volontà dei sudditi a sostenere la sua persona nel possesso della sociale autorità. Questi dritti rimangono dunque in mano del *pretendente;* uno essendo essenzialmente il possessore legittimo dell' autorità [a] nè si può in questo vedere difficoltà, ancorchè l' *autorità* sociale sia di fatto in mano all' usurpatore: imperocchè sono dritti non *dell'* autorità, ma *all'* autorità; sono dritti fondati non nel fatto dell' associazione, ma nelle circostanze *individuali* (titoli) per cui in quell' associazione l' autorità astratta andò a posarsi nella sua *persona*. Se i titoli sono personali, i dritti durano colla *totale* [b] identità della persona.

672. Ma avvertite che accadrà frequentissima in tali circostanze la collisione fra i dritti della *autorità* civica invasa dall' usurpatore e i dritti personali del pretendente. Quali dei due saranno su-

---

a « Quels sont les caractères du souverain de droit? D'abord il est unique, « puisqu'il n' y a qu' une vérité, une justice, il ne peut y avoir qu' un souve- « rain de droit — GUIZOT leç. IX, p. 79.

b La persona può essere identica *fisicamente*, e diversa *moralmente* o *politicamente* ecc. Vedremo fra poco la importanza di questa osservazione.

periori nel conflitto? A prima vista apparisce evidente la superiorità dei dritti [363] sociali, i quali come abbiam notato più volte, sono dritti non dell' usurpatore ma della società. Se non che potendo spesse volte costui abusarne in favor della invasione, nel qual caso gli vien meno il dritto [667]; e potendo talora il pretendente usare non prudentemente dei suoi, nel qual caso essi sarebbero in collisione con altri dritti più gagliardi; sembra non esser possibile determinare *scientificamente* altre leggi generali in questa opera, per sè assai ristretta ed elementare. Basti l' avere stabilito per base delle leggi morali che:

1.° Come sta in mano dell' usurpatore l' autorità sociale di ordine civico, così in mano del pretendente l' autorità di ordine politico.

2.° Come niuna autorità può usare anche in favore della giustizia mezzi rovinosi; non può il pretendente nè comandare tentativi gravemente pericolosi ai privati, nè permetterne di quelli che pongano in rovina la società, della quale egli dee, per general dovere, volere e *fare il bene* [435]; nè esigere che si ricusino all' usurpatore servigi materiali pel cui rifiuto si esporrebbero a danni gravissimi [a].

3.° Per conseguenza i diversi individui della società possono essere obbligati a regolarsi diversamente riguardo ai contendenti, secondo i maggiori o minori legami da cui sono stretti all' uno o all' altro ordine. Così, p. e. nel padre di famiglia più dipendente dall' ordine civico potrà riuscir biasimevole in favor del pretenden-

---

[a] S. Alfonso de Liguori L. II, n. 74 dice che in caso di violenza o timore si può materialmente aiutare l'usurpatore EXCUBIIS, FOSSIONE etc. *ex praesumpta legitimi principis licentia*.

te ciò che il militare scapolo più legato all' ordine politico e alla persona del sovrano, tenterà lodevolmente.

4.° Sarà lecito il giuramento che lega il suddito alla fedeltà puramente civica, illecito quello che lo stringe a sostener la invasione [LXXXIII].

Articolo II.

Andamento progressivo del governo di fatto.

SOMMARIO

673. *Genesi e progresso del Governo di fatto: osservazioni generali* — 674. *loro applicazione. Una sedizione non è Governo* di fatto. — 675. *Il Governo* di fatto *si prepara nelle menti, in seno al precedente* — 676. *tendenza del fatto a legittimarsi.* — 677. *Si cerca se in politica abbia luogo la prescrizione* — 678. *una specie di prescrizione può darsi in favore della società* — 679. *altrimenti si ammetterebbe un disordine perpetuo* — 680 *e prevarrebbe un dritto men forte ad uno più forte* — 681. *il momento di tal prescrizione è quello della impossibilità del riordinamento.* — 682. *Come possa legittimarsi* l' *usurpazione* — 683. *nei successori* — 684. *caratteri dell' associazione legittimata.*

673. Ma queste leggi riguardano un Governo *stabilito*, e stabilito per *violenza*, chè questo sogliamo intendere per Governo *di fatto*: ognun vede doversi distinguere questa *fase* politica sì dal termine che la precede sì da quel che la segue. Per ispiegarmi osservo che ogni essere creato, così morale come fisico, che non si formi per creazione, ma *nasca* nell' universo creato, e tenda a qualche *fine* inteso dal Creatore [6] dee necessariamente sbocciare da un essere precedente, e però aver questi tre stati d' *incominciamento*, di *progresso*, di *compimento*. L'*incominciamento* consiste nel distruggere quell' essere precedente, il *progredire* nel rivestirsi di qualche principio di essere e però di qualche prima operazione sua propria, il *compirsi* nel giungere all' ultimo termine dell' *essere*,

destinato alla propria specie: nel qual termine incomincia poi la compiuta operazione specifica, colla quale egli si porta ad eseguire i disegni della Mente creatrice. Così per esempio nell' ordine fisico *incominciamento* della pianta è il macerarsi del seme, *progresso* è lo svolgersi del germoglio, *compimento* è quel giugnere, che fa, a possedere tutta la sua specifica mole e fecondità ecc.; così nell' ordine morale, il dominio p. e. del compratore *cominciò* col cessare nel venditore la volontà di ritenere, *progredì* coi varii passi fatti da entrambi per convenire (come *speranze*, *promesse*, *condizioni* ecc.) *si compì* nell' ultima tradizione o stipulazione. In tal movimento progressivo si vede che la transizione partecipa sempre dei due termini nè può mai presentare un carattere unico e risoluto. Soltanto possiamo distinguerne i caratteri successivi paragonandone gli stati diversi in varii punti del lor progredire presi a distanza notabile. Quindi è che il cominciamento non può veramente prendere il nome dell' essere che poi succederà, ma si riguarda *naturalmente* come pura alterazione e deformazione dell' essere che precedea, il quale con la sua forza conservatrice [272] resiste all' alterazione. *Naturalmente* dissi: perchè se l' *arte* miri ad ottenere colla distruzione del primo essere la esistenza del secondo, essa, che non curava il primo, non tiene conto se non del secondo. Così un seme che si maceri a caso gittato nel sudiciume passa per *immondezza*: ma se si macera nel terreno ad arte gittatovi dal coltivatore si guarda qual *principio* della pianta futura: se una pennellata sfugga sopra una carta pulita, si dice che questa è *macchiata;* se diasi ad arte, si è cominciata la pittura.

674. Applichiamo queste idee al Governo, e vedremo che ogni mutazione dee cominciare con qualche alterazione sociale, alla quale il principio conservativo (l' autorità) resiste *onninamente* [429]. In tali circostanze la cagione alterante è ancora un principio totalmente straniero anzi nemico all' essere sociale; onde lo sforzo di

tutto il corpo morale tende *naturalmente* (vale a dire ogui cittadino è obbligato) ad opporsi. In tale stato non si può dire che esista un *Governo di fatto;* esiste un tumulto, una congiura, una oppressione, un assassinio: nè però a questa prima epoca può applicarsi quanto abbiam detto intorno al Governo di fatto.

675. Ma se la resistenza sociale non distrugge la forza *alteratrice* della società *a* ella s'insinuerà a poco a poco (e forse appunto non può essere distrutta perchè già inviscerata) onde incomincerà a divenire principio costitutivo di una società diversa le cui forme non ancor si coloriscono al di fuori, ma già sono disegnate nello *spirito pubblico*, e vi preparano una nuova società *b*. In tali circostanze un tumulto, una catastrofe, una sconfitta determina repentinamente lo scoppio, e la società novella di cui l' antica era pregna comparisce repentinamente sotto le forme illegittime di *Governo di fatto; Governo*, perchè veramente ella già tiene in mano i destini futuri; *illegittimo*, perchè ne ha fatto il conquisto colla forza, non ottenutolo col dritto: la mano ha soggiogato l' esterno; l' interesse ha

---

a N. B. *Alterare una società* può avere due sensi l'uno *fisico* l'altro *morale*. Una società viene *fisicamente* alterata ogni qualvolta vi s' insinua un principio di mutazione straniero alla sua natura; viene alterata *moralmente* quando se ne corrompono i costumi: questa corruzione è sempre un male; ma la prima può essere un bene se correggesse legittimamente dei vizii della società precedente. « Il n'y a pas moyen de démêler ni de contempler clairement ce premier « travail; toute origine est profondément cachée et ne se manifeste au dehors « que plus tard quand'elle a déjà fait de grands progrès ». Così il GUIZOT (*Civ. Franç.* leç 8, pag. 201).

b Di che non si avveggono certi politici materiali che s' immaginano la rivoluzione di Francia essere incominciata cogli stati generali, e il protestantismo colla ribellion di Lutero. È oggimai inutile il dire (che tanti il ripetono) la rivoluzione esser parto del filosofismo, questa della protesta luterana preparata da Vicleffo e da Huss; e così di mano in mano.

piegate le volontà, non la verità dei titoli piegate le intelligenze, nel che consiste il Governo del dritto [343].

676. Ma un tale stato di società è violento, giacchè nell' ordine di natura l'autorità tende *naturalmente* a collegarsi colla superiorità *di fatto* [470]; e la superiorità di fatto essendo nel caso nostro fondata sopra un accordo delle intelligenze [675] già contiene un certo *embrione* di dritto in quel *vero* o in quell'*apparenza di vero* che le unisce; da questo *principio di essere* nasce un principio di tendenza conservatrice [272], colla quale egli farà ogni sforzo per abbarbicarsi col *dritto* in quel trono ove lo innestò la forza delle armi e dell' interesse. Or qui sogliono domandare i pubblicisti: giugnerà egli mai tempo in cui la violenza ottenga prescrizione? Che possa ottenersi prescrizione dalla buona fede di un possessore che con qualche apparenza di titoli dormì lunga pezza tranquillo nel godimento di quei dominii a cui un possessore indolente o impotente pareva aver rinunziato per sempre, questo s'intende, giacchè la quiete sociale lo domanda, senza mettere in pericolo l' onestà, ma che possa ottenersi un dritto di prescrizione colla violenza, conscia a sè stessa del suo fallire, e ottenersi perchè si ostina nel suo fallire: non è egli questo un incoraggiare il delitto, anzi il più scellerato dei delitti fra quelli che sono contrarii a dritto puramente umano?

677. Sarebbe per fermo cosa desiderabile che mai il delitto patente non giugnesse a possesso tranquillo, e così vuol giustizia nelle società e negl' individui subordinati; fra i quali una *forza suprema* congiungendosi coll' autorità (dritto *ordinatore della società*) le pone in mano un potere irresistibile. In tale stato sarebbe una solenne ingiustizia promuovere il disordine, dandola vinta a lunghe frodi, a delitti ostinati, appunto pel loro perfidiare ostinato. Eppure se ben si riflette anche qui vi sono dei casi nei quali la pubblica protezione abbandona di *fatto* l' innocente dopo un certo ter-

mine di tempo, per la impossibilità di tenere il tutto in una sospensione eterna, e per la supposizione che il silenzio di lungo tempo è un indizio di aver rinunziato colla speranza anche il dominio o il dritto; è la lunga inoperosità un indizio della impotenza riconosciuta.

Quanto più sarà da ammettersi un tal tempo di prescrizione tranquillante in materia di dritto politico ove il non legittimare giammai la violenza felice diverrebbe una *ingiusta ostinazione* della Giustizia? *ostinazione* perchè sarebbe *costanza contro ragione* [298]; *ingiusta* perchè colliderebbe il dritto maggiore in confronto del minore. Proviamolo.

678. Nelle liti dei privati è costanza ragionevole il non darla vinta al delitto, benchè felice e ostinato, perchè sempre la pubblica autorità può in qualche modo restituire in pristino il dritto offeso. Ma trattandosi di dritto politico, la storia e la natura dell' uomo ci dimostrano che in molti casi la *forza* congiunta coll' *arte* può giugnere a segno di superare perpetuamente ogni renitenza della legittimità debole ed incapace. La forza maneggiando timori e speranze, l' arte dando loro una vernice di dritto agli occhi del volgo e degl' interessati, riduce la innocenza ad una impossibilità morale di ripristinare le proprie forze. Pretendere che una società debba durarla in uno *stato violento* perpetuo *per legge di natura*, egli è un dire che la legge di *natura è violenta*, il che ripugna; ed imputa alla natura una *costanza a voler* conseguirne l' *impossibile*, nel che consiste l' ostinazione.

Al più potrebbe dirsi che la società sarà giustificata nel cedere, ma non l' usurpatore nel rimanere al Governo politico. E in verità parmi la società poter giugnere assai prima di lui alla prescrizione in favore dello stato politico novello. Imperocchè i dritti politici, *mezzi* destinati a difendere una persona nel possesso dell' au-

torità, non possono mai tendere a distruggere l'autorità (giacchè i *mezzi* renderebbero impossibile il possesso dell' autorità, lor fine): or l' autorità verrebbe distrutta se si distruggesse l' ordine sociale, il quale è scopo dell' autorità [484], giacchè ogni facoltà cessa se ne cessa lo scopo [23 seg.]. Dunque quando la difesa dei dritti politici giugnesse a distruggere l'ordine sociale, cesserebbe nella società l' obbligo di tal difesa. L' argomento par rigorosamente concludente, *supposto* che in alcune circostanze la fermezza nel sostenere certi dritti politici sia rovinosa all' ordine sociale. Ma questa ipotesi è ella vera?

679. Non solo vera, ma ella parmi evidente. Tutti gli ordini sociali sono in necessaria dipendenza reciproca come ogni sistema dell' organismo animale (nervoso, vascolare, muscolare ecc.) giacchè formano un sol tutto; or nel Governo *di fatto* questa dipendenza è rotta; dunque il Governo di fatto è uno stato di disordine, il quale a lungo andare dee rovinare la società. Deducete dal pratico la dimostrazione e vedrete non meno evidente la verità proposta: considerate che cosa è una società divisa in partiti, l' uno *legittimista*, l'altro *contrario*, un terzo *medio* e mille altri *intermedii* in cui ogni testa, ogni coscienza, ogni interesse dee crearsi un *dritto*: consideratene i principii di condotta, le avversioni di affetto, i sospetti, i rancori eterni, il titubare della buona fede del credito pubblico ecc. . . . . E questo stato supponetelo perpetuo, conservato dall' urto insuperabile di *una forza* e di *un dritto* amendue per ipotesi inalterabili: e ditemi se per una tal società vi può più esser pace, e felicità [a]?

---

[a] V. *Esame Critico* pag. 2, c. 2, §. 2 e seg. *Abolizione dell'organismo naturale* ecc.

680. Dal che voi vedete scendere per conseguenza quella proposizione che io poc'anzi promisi dimostrarvi — il non ammettere prescrizione nei dritti di autorità sociale sarebbe una INGIUSTA *ostinazione* della giustizia — *Ingiusta* io dico, perchè codesta giustizia pretenderebbe mantenere perpetuamente una società in istato deplorabile per non privar del suo dritto un individuo, che ne ha perduto irreparabilmente l' uso. E di qual dritto? del dritto di farsi, senz' averne le forze, autore della di lei felicità, a cui la società ha un dritto inalienabile, giacchè costituisce la essenza stessa della società, la quale non è se non *cospirazione* AL BENE COMUNE. Di grazia, ponderate bene qual sarebbe il linguaggio tenuto dal pretendente alla società se avesse dritto ad averla sì ostinatamente fedele, « Io, direbbe, ho dritto a fare la vostra felicità, ma non ne ho la forza; voi avete dritto ad essere felici, ma da me non potete sperarlo; rinunziate alla vostra felicità per conservare a me il dritto di farvi felici ». Che ragionare sarebbe codesto? o piuttosto che sragionare!

681. Concludo che quando il ritorno dell' ordine antico è divenuto impossibile, non solo i sudditi cessano dai loro doveri politici verso l'antico principe, ma questo stesso è obbligato a rinunziare, in vantaggio della società che perirebbe, all'uso de' proprii dritti politici. Vero è che, essendo questa *impossibilità* un futuro incerto, la estimazione morale potrà esserne varia; ma verrà senza fallo un giorno in cui la prudenza ancor più guardinga si dirà sicura nel giudicarne; onde *per lo meno* allora la prescrizione politica sarà indubitata.

682. Ricordiamocene per altro, questa prescrizione è in favore della società; ma l' usurpatore non giungerà mai ad avere giusto possesso di quell' autorità che egli invase? — Il dritto a governare apparteneva al *pretendente:* se questi con *volontario* contratto

glielo cedesse e il dritto fosse alienabile (di che diremo altrove) l'usurpazione verrebbe ad ottenerne legittimo il possesso. Legittimo pur diverrebbe se la nazione abbandonata a sè stessa per mancanza di legittimi governanti, gli conferisse legittimamente quell'autorità di cui essa sarebbe divenuta ragionevolmente padrona. Legittimo finalmente, se una potenza superiore ne legittimasse la invasione; il che potrebbe accadere in certi piccioli Stati che professano da altri maggiori una politica dipendenza, ed anche in certi trattati e confederazioni, come poi si mostrerà. [Dissert. segg.] Ma se togliete coteste vie legittime, la sola prescrizione che milita in favore della società, ed è fondata principalmente sul *bisogno sociale* di stabilità, sulla *impotenza* del pretendente, sulla *forza* dell'usurpatore; questa prescrizione, io dico, non può produrre in costui vantaggio alcun dritto; giacchè la sua *forza* è, per ipotesi, usata da lui *contro ragione*, e la ragione violata produce *doveri* non *dritti*, rende inferiore non superiore.

683. Soltanto nei successori, non partecipi personalmente della ingiustizia sembra potersi legittimar il possesso, 1.° per l'abbandono del pretendente, le cui speranze negli eredi scemando di giorno in giorno svaniranno al fine, e con esse la volontà di rivendicare i dritti, interamente: 2.° pel bisogno sociale, potendo riuscire di grave danno ad una nazione un totale abbandono dell' autorità suprema esistente per la difficoltà di conciliare gli animi nella scelta e di nuovo governo e di nuovo governante. Ma anche qui dobbiam ripetere che determinare, senza intervento di legittima autorità, il giorno in cui si fa il passo dalla violenza al dritto, è tanto impossibile, quanto è impossibile determinar il minuto in cui aggiorna o annotta. Quel punto dee giugnere, e giunto che sia sarà manifesto; ma la transizione è sì sfumata e insensibile; che niuno può fissarne il momento, se non la legittima autorità, che può *crearlo* pel dritto che ha di mantener l'ordine [346].

684. Giunto a questo punto si vede che il *governo di fatto legittimato* si veste del carattere di società or doverosa, or naturale, or anche volontaria: *volontaria* se fu legittimato dal consenso del popolo: *naturale* se dal tempo immemorabile e dalla successione delle generazioni; *doverosa* se da legittima autorità o da contratto legittimo col pretendente. Le leggi morali di tal formazione sociale dovranno dunque ripetersi da ciò che rispettivamente ne abbiamo spiegato: il determinare poi di qual natura sia il nuovo governo nella sua origine, cioè se volontario, o naturale, o doveroso è cosa storica, giacchè dipende dagli avvenimenti che gli hanno data una legittima esistenza.

NOTE
AL CAPO V.

LXXXIII. *Si conferma la teoria sopra il Governo di fatto.*

Questa nostra teoria viene meravigliosamente confermata dalle disposizioni con cui il S. P. Pio VII, determinò nell' invasione francese, e sostenne a fronte di replicate rimostranze, i doveri dei sudditi pontificii; e la prova ha anche maggior forza, se si riflette ch' egli era insieme il sommo Gerarca, e la guerra contro il Papa era guerra contra la religione; eppure tanto egli concede al governo di fatto vieta insurrezioni e complotti *perchè* recano danno e scandali!

« Non si può riguardare per lecito ai sudditi pontificii, sì ecclesiastici che « secolari, qualsivoglia atto tendente direttamente o indirettamente a coadiuva- « re una usurpazione così notoriamente ingiusta e sacrilega, ed a stabilirne e « consolidarne l' esercizio. Ne siegue pertanto:

« Primo: non esser lecito se mai venisse intimato dal Governo intruso di « prestargli qualunque giuramento di fedeltà, di obbedienza, o di attaccamen- « to espresso in termini illimitati, e comprensivi d' una fedeltà e approvazione « positiva: perciocchè sarebbe un giuramento di complicità col nuovo Gover- « no della sacrilega usurpazione, tendendo a raffermarla e in certo qual modo a « legittimarla; un giuramento d' infedeltà e fellonia al suo legittimo Sovrano « opponendosi alle proteste ed ai reclami fatti dal Papa, per sè, e per la Chiesa, « contro una sì notoria ingiustizia: un giuramento di grave scandalo, favorendo « un fatto, che tornar non può se non *in periculum fidei, et in perniciem ani- « marum*; un giuramento pertanto per ogni verso ingiusto, iniquo, e sacrilego.

« Secondo: non essere nemmeno lecito accettare, e molto meno sollecitare « impieghi e incombenze, che abbiano una tendenza più, o meno diretta a rico- « noscere, a coadiuvare, a consolidare il nuovo Governo nell'esercizio dell'usur- « pata potestà; » (corrispondenza aut. e compita dei Min. di S. Santità cogli agenti del Governo Francese: Istruzione de' 22 Mag. 1808. Art. VII, VIII, IX. Palermo 1809). Ivi stesso al numero XII, si permette che « i sudditi pontificii

« (qualora non possano esimersene senza grave pericolo o danno) prestino il « giuramento nei seguenti termini: Prometto, e giuro di non aver parte in qual- « sivoglia congiura, complotto, o sedizione contro il Governo attuale; come pure « di essergli sottomesso e ubbidiente in tutto ciò che non sia contrario alle leg- « gi di Dio e della Chiesa. » Analoghi a questi anzi più efficaci furono i sensi del giuramento permesso da Pio VI allorchè dalla fierezza repubblicana venne portato in esilio a Valenza 1, e questi saggi temperamenti sono tanto più degni di ponderazione, quanto che il sommo Pontefice non potendo mai nei paesi cattolici essere totalmente privo del Governo *di fatto* nello spirituale, si trova sempre in possesso della primitiva base dell' autorità temporale nelle sue province [545]. Ma anche in favore degli altri Stati la S. Sede ha sempre osservata una condotta analoga, come può vedersi nella dichiarazione del Pontefice Gregorio XVI, e nelle seguenti osservazioni della *Quotidienne*.

« Dans la matinée du 10 Mai, le vicomte de Carreira plénipotentiaire de Portugal à Paris a été reçu en audience particulière par le Pape, et lui remis une lettre de dona Maria qui l'accrédite auprès du saint-siège pour une mission spéciale. Telles sont les expressions dont se sert le journal officiel; elles suffisent pour démentir ce qui avait été dit de la réception d' un ambassadeur portugais qui viendrait définitivement résider à Rome. La vérité est que l'envoyé de dona Maria a été seulement chargé de porter des propositions pour les affaires religieuses de ce pays, pour sa réconciliation avec le saint siége. Comme chef de l'Eglise le Pape a dû les entendre, et il est probable même qu'il aura lieu de les accueillir; mais comme souverain, il n' avait rien à désavouer de ses rélations politiques avec le Roi don Miguel, et c'est inutilement que les feuilles révolutionnaires voudraient tirer avantage de cette réception pour mettre la cour de Rome en contradiction avec elle même. Grégoire XVI a donné avec empressement à don Miguel l' hospitalité convenable à son malheur et à son rang; il a reconnu le titre que ce roi tient des lois portugaises et d' une assemblée nationale; et ce titre n'a pas cessé de lui être donné dans la feuille officielle, ainsi que dans toutes les cérémonies publiques. Que si plus tard des raisons d'état obligeaient le Pape à traiter avec le gouvernement de fait, la déclaration générale qu'il publia en 1830 au sujet de ces gouvernements aurait d' avance ôté à cette réconnaissance toute signification injurieuse pour le droit: car dans les actes de la cour pontificale le droit fut toujours expressément réservé. » (Quotidienne 2 Juin 1841).

---

1 V. BALDASSARI relaz. delle avversità e patimenti del glorioso Papa Pio IV. Modena 1842 t. 3, pag. 194, ove non solo si giura di non partecipare a congiure o sedizioni, ma di più *fedeltà e attaccamento alla repubblica ed alla costituzione, salva per altro la religione cattolica.*

CAPO VI.

GRADI DI SUBORDINAZIONE FRA SOCIETÀ DIVERSE, OSSIA DRITTO IPOTATTICO.

ARTICOLO I.

Osservazioni sopra la natura di tale associazione.

SOMMARIO

685. *Necessità di trattare tal nuova materia.* — 686. *Problema da risolversi* — 687. *principii altrove stabiliti.* — 688. *Ogni consorzio ha il suo essere, distinto dal comune* — 689. *dunque dee aver fine; autorità; operazione sua.* — 690. *Il sistema ipotattico è dalla natura; prova di fatto* — 691. *prova di ragione* — 692. *necessità di altre suddivisioni* — 693. *ciascun consorzio è società* — 694. 1.ª *legge ipotattica: la parte giovi al tutto, il tutto alla parte* — 695. *questa legge suppone l' associazione già formata* — 696. *per via o di composizione o di divisione o mista.* — 697. *Legame degl' individui nelle varie forme ipotattiche* — 698. 2.ª *legge: di organizzazione sociale nel caso dello scioglimento del tutto* — 699. *sua dimostrazione* — 700. *conseguenze della teoria ipotattica e sua importanza.*

685. Abbiamo parlato finora della formazione della società considerando soltanto la *forza* associante, che potrebbe dirsi il *nisus formativus* dell' ordine sociale. Ma il fatto dell' associazione e le leggi che ne risultano possono ricevere gran lume dalla considerazione del *soggetto* in cui essa esercita la sua influenza; ond' è importante l' applicarci a tal considerazione. E tanto più importante quanto che non conosco autore che vi abbia fatto quello studio teorico che la materia desidera; onde a ragione ebbe a dolersi il Romagnosi che le dottrine intorno al dritto municipale ancor sono

oscure e mal fondate. Ma se un qualche abbaglio non mi ha tradito, parmi poter asserire che l' oscurità e il vacillare di quelle dottrine non appartiene esclusivamente al dritto propriamente detto *municipale*, ma riguarda generalmente tutta la teoria del dritto di società *subordinate* che fanno parte di altra maggior società, ove cercano riunite un ben comune. Le leggi della loro *subordinazione* non sono state mai contemplate, che io sappia, con un occhio un po' metafisico, dal che è nata gran confusione d' idee, e dottrine assai pericolose intorno alla formazione e alla dissoluzione della società, intorno alla cittadinanza e alla foresteria, intorno ai dritti civili e pubblici ecc.

686. Il fatto di cui dobbiam rendere ragione e spiegar le leggi è questo. — Ogni gran società è composta non solo d' individui, ma anche di altre società minori (le diremo *consorzii*) le quali hanno dei dritti loro proprii; ma tali che spesso debbono rifiutarsi a pubblico vantaggio. Si domanda come nasca tal associazione, in quali relazioni si trovino le minori colla maggior società? e quali leggi si deducano dalla natura delle loro relazioni? — S' accorgerà tosto il lettore che in questo problema, considerato con tanta generalità, s' includono i germi di molte dottrine speciali spettanti le grandi associazioni e civili e religiose: talchè non solo al dritto *pubblico* ma anche al *canonico* può dare maggior luce e consistenza la retta soluzione di tal problema.

687. Per proceder con ordine ricordiamoci dei principii altrove piantati. 1.° Non possono due individui incontrarsi senza trovarsi in reciproca relazione di naturale amore, e però cospiranti al ben comune, vale a dire *associati* [314]. 2.° Questa universale associazione, quando per fini particolari (mezzi di felicità), viene ridotta a certi limiti, forma le leggi fondamentali della particolare società che ne risulta [442]. 3.° Ogni società ha il suo *essere* ed *unità* dal *fine*, principio estrinseco, determinante la sua specie [24] e dall'*au-*

torità, principio intrinseco, causa efficiente del suo operare [424]. 4.° Ogni società particolare intanto sussiste in quanto ha il suo fine particolare, la sua autorità, la sua operazione [442 e 446].

688. Con queste nozioni fondamentali il fatto che dappertutto osserviamo della subordinazione di varie società (che chiameremo [a] *associazione ipotattica*) ci presenta a prima vista una conseguenza notabile: se ogni *maggior società* è composta di *consorzii*, e se questi consorzii *sono* qualche cosa, ossia hanno *un essere;* questo *essere* è diverso dall'*essere* della maggiore, altrimenti non vi avrebbe alcuna differenza fra la società composta di *consorzii*, e la società composta d' individui [b]; eppure chi non vede altro essere una moltitudine di due mila uomini, altro una legione composta di 20 centurie? chi non vede altro essere un ammasso di carni nel macello, altro un corpo organizzato di un animale? Nelle centurie voi ravvisate una unità propria e una propria organizzazione, tendente bensì ad ottener viemeglio il fine comune, ma formante a tal fine appunto, un sistema da sè. Nelle membra dell'animale oltre la forma e le forze, voi vedete una unità di *fine*, subordinato bensì al totale, ma, appunto per meglio cooperare al fine totale, concentrata in quel membro particolare. Per vantaggio di tutto l'animale l'occhio vede, il piè cammina, l'orecchio ode; ma non per questo l'occhio è piede, o il piede orecchio, o l'orecchio è l'animale: ogni membro ha il suo fine, il fine ne determina l'operare, l' operare ne

---

a Non ci s'imputi a colpa la novità del vocabolo: esso è necessario per determinare questa specie di relazioni sociali, giacchè la voce *subordinazione* si usa indistintamente per ogni dipendenza ordinata; l' aggiunto *sociale* non determinerebbe chiaramente il soggetto giacchè *subordinazione sociale* esprime egualmente la dipendenza delle società fra loro e degl' individui dalla società.

b Parla di questo il ROMAGNOSI (*ist. di civ. fil.* l. 1, l. 4, pag. 250) ma ristringendosi alle idee politiche pag. 541. « In uno *stato* . . . le cose (dice) e le municipalità non vengono abolite ecc ».

necessita l'organizzazione, la quale poi, animata e mossa dal principio vitale *uno* , eseguisce a bene di tutto l'animale l'operazione sua propria [a]. Dunque ogni consorzio ha un *essere* suo proprio.

689. Ma il consorzio è *società* anch' esso , e società particolare: dunque egli dee necessariamente aver un *fine*, contener un'*autorità*, eseguire certe *operazioni* sue proprie secondo i principii 3.° e 4.° sopra enunciati [687] e le quali cose se gli si togliessero egli cesserebbe di aver un essere particolare e si trasfonderebbe nel solo essere comune. Così una famiglia che perdesse il suo nome, le sue memorie, i suoi dritti, le sue affezioni, il suo modo di pensare ecc. diverrebbe un ammasso di cittadini nella città, o di uomini uguali nello stato d' indipendenza. Ogni corporazione , ogni accademia , ogni società di negozio cesserebbe se ne cessasse il *fine*, la propria *direzione* , la *operazione*. Siam dunque astretti o a non ravvisar consorzii o ad ammettervi autorità e fine e operazione particolare distinta dalla operazione sociale del tutto [LXXXIV].

690. Domandiamo ora al fatto se questa divisione della società in consorzii sia naturale o positiva; esso ce la darà per naturale, giacchè quale è mai quella società un po' estesa che abbia esistito senza suddivisioni? Potrà il consorzio avere una esistenza posteriore o anteriore alla società, giacchè talor accade che la divisione si forma nell'intero, talora che l'intero si compone di elementi prima separati ; e l' un modo e l' altro viene dalla natura adoperato così nel morale come nell'ordine fisico: ma una vasta società non organizzata in *corpi diversi* (in *consorzii*), questo non si vede giammai.

---

[a] « Chaque organe est fait pour soi, ayant en lui tout ce qui le complète : il « a sa loi, ses conditions, son mode à part d'existence et pourtant la raison de « chaque partie n'est que dans le tout. RÉVEILLÉ, Paris Recherches sur le phy- « sique et le moral des gens des lettres. *Annales de philos. Chrét.* » t. IX

691. E che questo fatto nasca da necessità di natura ce lo mostra il discorso. Imperocchè ogni uomo ha dei bisogni individuali moltiplici ai quali egli cerca sussidio quando si associa [444] secondo il principio 2.°; questo sussidio sociale deve esser ottenuto mediante il concorso dei socii diretti dall' autorità [305]. Or è impossibile che tutti i socii abbiano volontà e capacità e luogo e tempo e opportunità da occuparsi per tutti, è impossibile che la mente limitata di un uomo qualunque, in cui risegga l' autorità suprema, conosca [a] tutti i bisogni individuali: dunque per la materiale divisione di spazio, tempo, capacità ecc. gli uomini debbono necessariamente aggrupparsi in varii consorzii quando la società è vasta; e per la limitata forza di mente e di corpo in chi tiene l'autorità suprema, è necessità che ogni consorzio abbia della propria autorità particolare un particolar possessore ed amministratore, che conoscer possa i bisogni individuali dei suoi, e applicarvi a sussidio le forze del consorzio.

692. Quindi apparisce essere necessità di natura la divisione organica delle grandi società in consorzii minori [b]: e collo stesso ra-

---

b « L'autorité civile n'a rien de mieux à faire qu'à se fier à la prudence des « individus pour la conduite de leurs intérêts personnels, qu'ils entendront tou- « jours mieux que le Magistrat. Mais le chef de famille doit continuellement « suppléer à l'inexpérience (e potrebbe aggiungere anche a mille altri bisogni « di ordine) de ceux qui sont soumis à ses soins. » (BENTHAM *Oeuvres* t. 1, pag. 239. Usage de la puissance de l' éducation).

a Gli esempii di fatto potrebbero moltiplicarsi quanto si moltiplicarono le grandi associazioni: ma bastino i due seguenti tratti da Roma e da Atene « L'em- « pire essaya de porter de l'unité dans cette société éparse ... ce vaste système « de despotisme administratif étendit sur le monde Romain un vaste réseau de « fonctionnaires hiérarchiquement distribués appliqués à faire passer dans la « société, la volonté du pouvoir, dans le pouvoir les tributs et les forces de la « société. » (GUIZOT leç. 8, pag. 19).

Alcune minori società sebbene fossero soggette a quella maggiore come le

ziocinio si potrà dimostrare che se i consorzii minori ancora contenessero tal numero di socii, che superasse coi bisogni da soddisfare le forze di un solo provveditore, dovrebbero anch' essi suddividersi in altri gruppi vieppiù decrescenti finchè si giunga ad un numero sì limitato che possano i suoi bisogni da una sola intelligenza totalmente conoscersi, e agevolmente provvedersi di quegli *esterni* sussidii a cui la società umana è destinata [305]. *Esterni* io dissi, perchè gl'interni venendoci direttamente dalla mano benefica del Creatore la cui intelligenza infinita tutto conosce, da Lui possono esattamente venir provveduti senza che gli bisognino aiutatori; e però egli solo è autorità bastevole nell' ordine puramente interno, e solo dalla rivelazione noi conosciamo che anche in questo ordine egli ha voluto distribuire gerarchicamente l'operazione delle angeliche intelligenze; materia che oltrepassa i limiti della nostra scienza.

693. A ciascun de' *consorzii* e *gruppi* subordinati, come voi ben vedete, dobbiamo applicare tutto ciò che della *società genericamente* abbiamo detto, giacchè ciascuno di essi è una, piccola sì, ma vera società. Ciascuno dunque ha il suo fine, l'autorità, l'operare; ciascuno può essere or naturale, or volontario, or doveroso; ciascuno considerato da sè sarebbe indipendente naturalmente, ma nella società divenendo parte di un maggior tutto perde la indipendenza sua propria e partecipa della libertà sociale . . . in somma ciascun *consorzio* è *società*: detto questo è detto tutto.

694. Fin qui abbiamo spiegata la prima idea di associazione *ipotattica* [688] la cui natura può ormai esprimersi in forma di general

---

membra al corpo, pure aveane ciascuna separatamente i proprii diritti, e l'amministrazione delle comuni cose più o meno separata dalla repubblica in generale (CANTU' *Docum. Legisl.* Atene pag. 101).

principio dicendo che *ogni* GRANDE *associazione è composta, per necessità di natura, d'altre società minori*. Potrebbe taluno domandare che intendo per *grande* società, e qual numero si ricerchi a prendere tal titolo. Questa domanda parmi soddisfatta benchè indeterminatamente dalla prova recata di nostra proposizione: *grande* è quella società la cui amministrazione supera le forze di una sola mente ordinatrice. Dal che scende una legge universale, principio di tutto il dritto ipotattico, nata dalla essenza di queste relazioni — *Ogni consorzio dee conservare la propria unità in modo da non perdere la unità del tutto; ed ogni società maggiore provvedere alla unità del tutto senza distruggere la unità dei consorzii.* — Mi par quasi inutile il dimostrar questa legge, tanto ella scende spontanea dal detto finora. Imperocchè è voler di natura [690-1] attestato dal fatto e dal discorso, che una società vasta sia composta di società minori; or il voler di natura impone obbligazione manifestandoci gl'intenti del Creatore; dunque posta l'associazione, è contro natura e nel consorzio il separarsi dal tutto sociale e nel tutto l' annullar il consorzio, se pure alcuna causa di eccezione non intervenisse.

695. Niuno, spero, vorrà credermi sì stolido che io voglia *obbligare* con questa legge ogni società a farsi parte di altro maggior tutto, o a dividersi in varii consorzii: lasciamo alla *natura*, ai *bisogni*, al *dritto* [599 e segg.] l'incarico di associare i *consorzii* e formarne il *Tutto* sociale: *posta questa formazione*, noi diciamo che il dovere del *consorzio* è tendere all' unità del *Tutto*, il dovere del *Tutto* è non distruggere l'essere dei *consorzii* [a].

696. Questo sistema ipotattico di associazioni può formarsi in varie maniere, potendo accadere ora che i consorzii adunatisi die-

---

[a] Livellare e cancellare ogni antica memoria delle province, delle città, degli Stati: ecco qual fu la smania dello spirito rivoluzionario ovunque allignò.

no l'essere con tal *fatto* alla società maggiore (il che suole accadere nell' associazione *volontaria* prodotta dal bisogno): ora che la società maggiore dividendosi dia origine alle minori (il che suole accadere nelle società *doverose*, prodotte dal dritto prevalente, in cui l'autorità suprema partecipa una parte dei suoi diritti agli ufficiali subordinati, e li destina capi di minori società): ora che si uniscano amendue queste forme di subordinazione, talchè un medesimo Tutto sociale si trovi composto e di un sistema ipotattico prodotto, dirò così, per via di *divisione*, e di un altro sistema prodotto per via di *composizione*. E questo suole essere lo stato delle società derivate, in cui il Governo, qual che egli sia, adopera per comodo della sua amministrazione un sistema di autorità subordinate reggenti dei consorzii artefatti; mentre la società si trova originariamente composta di altri consorzii ordinati da circostanze anteriori all' ultima divisione ipotattica [a].

697. Questa osservazione è praticamente di molta importanza pei casi di nascimento e di cessazione d'autorità. Nel nascere dell'ordine ipotattico se l'associazione si forma per via di composizione, questa composizione può essere opera or degl' individui, or delle autorità particolari: se tutti gl' individui hanno colla loro personal *volontà* o *dovere* o *necessità* formato il legame, è chiaro che sono obbligati dal loro fatto e a proporzione di esso [b]. Ma se la unione è stata fatta per opera delle respettive autorità (come accade p. e.

[a] Il ROMAGNOSI (*istit. di civ. fil.* t. 1, p. 546) mostrò quanto disconvenga il *confondere* questi due ordini *tramutando il capo della municipal famiglia in un regio commissario.*

[b] Ciro eletto dalla sua repubblica a capo della spedizione scelse ducento pari suoi, ognuno dei quali scelse quattro altri; e ciascuno dei mille cernè fra il popolo dieci scutati, dieci frombolieri, dieci arcieri. (CANTU' *St. Un.* t. 3, pag. 75).

nella resa di una città, nella confederazione di più province ecc.) qual è il legame che obbliga gl'individui a formar parte della maggior società? Ognun vede che sono astretti alla maggiore da quel legame stesso che li stringea colla minore: talchè se alla minore erano stretti da *volontario consenso* revocabile o dal dimorare nel territorio, potranno dalla maggiore separarsi, separandosi dalla minore o emigrando dal suo territorio: se alla minore erano stretti da *dovere* di obbedienza, non potranno non entrare nella maggiore qualora una tal consociazione venga legittimamente comandata [a]. Insomma il vincolo che *lega* gl'individui alla permanenza nel Tutto sociale è quel medesimo che li legava al consorzio, onde se dal Tutto si separasse legittimamente l'autorità del consorzio, gl'individui rimarrebbero parimente disciolti.

Ma, di grazia, avvertite a non confondere il dovere di *permanenza* col dovere di *obbedienza*. Il dovere di permanenza nasce da un fatto concreto [442, 597] e stringe per legame accidentale a vivere in relazione con certi individui determinati: ma il dovere di obbedienza nasce dall'essenza di società; e però, *posto che pel fatto dobbiate* vivere in quel Tutto sociale, voi dovete obbedire alla suprema autorità da cui nasce l'ordine del Tutto; e dovete obbedirle per un dovere immediato, come a *principio* dell'ordine sociale, non già come a *partecipante* l'autorità del consorzio. Il consorzio vi lega a restare, la natura vi obbliga ad obbedire.

Se poi l'associazione venisse formata dal *Tutto* che si suddividesse per comodo dell'amministrazione, allora è chiaro che la dipendenza degl'individui è primitivamente dal Tutto, derivativamente

---

a « Un homme vient se placer sous la foi du roi, se déclarer son vassal; il « vient *cum harimannia sua* c. à. d. suivi de ses guerriers. Voilà donc des « Ahrimans qui sont déjà les leudes les vassaux d'un homme, et vont devenir « les arrières-vassaux du roi » (GUIZOT *Civ. franç.* pag. 491, leç. XXXIII).

poi dai consorzii; onde sciolto il consorzio tornano a confondersi col Tutto, e sono obbligati a rimanervi.

698. Da questa osservazione medesima nasce un'altra legge importantissima per l'ordine sociale; ed è che se talora disciolgasi per un caso qualunque il Tutto sociale, tutte le autorità (tranne la suprema che cadde, e quelle da essa stabilite) rimangono in possesso e in dovere di provvedere all'ordine pubblico [a]; nè entra già per questo ogni individuo in possesso della *naturale* indipendenza, come si diede a credere la delirante libertà demagogica. Non è questo il luogo di esaminare le sue dottrine intorno alla decadenza della suprema autorità; giacchè senza codeste dottrine sappiamo d'altronde poter avvenire che cada un'autorità suprema e lasci nell'indipendenza i consorzii che da lei dipendeano. Or in tal caso quale è la legge dell'ordine sociale? Se l'associazione ipotattica fosse *tutta* dipendente per ragion di divisione [696] dall'autorità caduta (come accadea nelle *masnade* del medio evo, che sussisteano solo pel loro capitano) allora certamente ogni individuo acquisterebbe se non una vera indipendenza, certo almeno una reale uguaglianza *rispetto alla società disciolta* (prescindo ora da altri

[a] Il che vien notato da due gravissimi storici nella caduta dell'impero Romano, nel quale, nota il Cantù « Non si sapeva estendere l'azione di un Governo centrale a tutte le parti di un vasto impero. Vigevano dunque nei paesi sudditi a Roma due poteri, uno supremo non inclinato ad estendere l'intervenzione sua se non quanto il credesse opportuno alla pubblica salute, un altro ordinario ecc. alle città si lasciava ecc. Se si rallenti la oppressiva direzione suprema, o per corpi aspireranno all'indipendenza . . . collegandosi in una specie di reggimento federativo ecc. » CANTU' *St. Un.* t. 5, pag. 21 seg.

Allo stesso modo parla il GUIZOT. « Comme l'empire s'était désorganisé « chaque province se désorganisait de même . . . la ville l'élément primitif du « monde romain survit presque seule à la ruine (leç 8, pag. 198). Le monde « est revenu à son premier état: des villes l'avaient formé; des villes restent ». (leç. 2, pag. 21).

legami). Ma quando un Tutto sociale è composto di altre minori associazioni aventi la lor propria unità e fine e autorità ecc., allora lo scioglimento di quel nodo supremo null' altro produce se non abbassar di un grado il primato, ponendo in primo ordine quell' autorità che teneva il secondo. Così se si sciogliesse p. e. la confederazione degli Stati Uniti di America, ogni provincia rimarrebbe col suo proprio Governo, che allor sarebbe supremo: e se questo ancor cessasse sottentrerebbe nel primato il Governo civico: e dopo la caduta di questo, il domestico o patriarcale, da cui la società grado per grado è progredita al supremo [a].

699. La ragione di tal legge mi pare evidente. Ogni *Tutto sociale* riunisce i consorzii ma non ne distrugge la *naturale* unità [688]; sussiste dunque in essi il loro principio ordinante (autorità) cagione di essa unità; e sussiste in forza dell' associazione del consorzio [466], e non in forza dell' associazione totale; dunque se dura l' associazione del consorzio, dopo la caduta del *Tutto sociale* e dell'*autorità totale*, dura parimente l'autorità che al consorzio dà unità e vigore. Dunque gl' individui e i *gruppi* che lo compongono sono, come dianzi, legati da tutti quei doveri che stringono al superiore il suddito. Talchè come è difficile ad accadere che negli ultimi suoi elementi si risolva il composto fisico, così è raro il caso che una società numerosa si disciolga in individui sgranellati e liberi.

700. Se questa dottrina meriterà l' approvazione dei saggi, essi vi scorgeranno forse il germe di teoremi sociali con cui si risolvo-

---

a Il Romagnosi nelle sue istituzioni lib. 7, § 1, not. 1, concede agl' *individui tutti il diritto di proporre ed agire* in caso di rivoluzione. Non conosce egli dunque autorità domestica? Eppure a pag. 541 seg. ci dice che « *la famiglia si ristringe al padre:* nel congresso dei padri consiste *il vero principato* della tribù ». Come dunque abbandona all'individuo lo Stato sconvolto, egli che negli sconvolgimenti impensati al municipio ben ordinato assicura lo stato? (pag. 551).

no, in maniera diversa dalla finor adoprata, molti problemi politici. Così p. e., si vedrà il principio che determina nelle crisi sociali i dritti *politici;* giacchè sussistendo molte autorità secondarie esse sono naturalmente investite di tai dritti. Ed ecco perchè spesse volte questo dritto è devoluto ai capi delle famiglie (di che il *patto sociale* mai non seppe spiegarci il *perchè);* perchè essendo quasi impossibile che una società politica si sminuzzi in individui, la famiglia è la parte più elementare in cui la società [465] soglia disciogliersi; dunque i capi di famiglia sono i superiori naturali di una società disciolta e ne hanno il Governo. Si vedrà come la natura tende a conservare l' ordine sociale anche dove sono *collegi elettorali* e *camere* addossando alle autorità secondarie il dovere di ristabilire l' ordine legittimo. Si vedrà che quando in una [696] associazione ipotattica *mista* cessa il poter supremo, cessa con esso quella subordinata serie di poteri che da lui ricevevano la forza e il dritto, ma non cessano quelli che l' hanno dalla natura dei consorzii superstiti. . . . Ma lasciamo a più periti il dedurre corollarii e passiamo ad esaminare le relazioni delle parti nell' associazione ipotattica.

Articolo II.

Leggi delle mutue relazioni fra le parti dell' associazione ipotattica.

SOMMARIO

701. Prima legge di mutue relazioni: libertà privata — 702. seconda legge: subordinazione — 703. terza legge per la collisione delle precedenti — 704. l'autorità può limitare la libertà dei consorzii volgendoli al bene comune — 705. quarta legge: e derivando alle autorità speciali la influenza suprema; quinta e la sua venerazione — 706. sesta l'autorità comune può internarsi talora nei consorzii — 707. per impedirvi il disordine della particolare autorità — 708. questo non è offesa dell' autorità speciale — 709. nè della libertà del consorzio — 710. Relazione fra le autorità minori e la maggiore — 711. Epilogo. Cause di società ipotattica — 712. forme: composizione o divisione. — 713. Relazioni — 714. leggi.

701. Applicando alle parti dell' associazione ipotattica e al loro tutto il primo principio di umanità *fa il bene altrui*, abbiam dedotta poc'anzi dalla considerazione dell'*essere* di tal società la 1.ª legge del suo operare [694] — giovi il Tutto alla parte, la parte al Tutto; — o in altra forma — la parte non si sciolga dalla unità del Tutto, il Tutto non assorbisca nella unità sua la unità della parte — Diamo qualche spiegazione a questa legge.

In che consiste e d' onde nasce la unità del consorzio? nasce dalla necessità di sussidio e direzione immediata, e dalla impossibilità che un' autorità estesa arrivi ai più minuti particolari [691]; consiste nella direzione data ai membri del consorzio verso il suo fine particolare da un' autorità proporzionata. Se il Tutto dee custodire l' unità del consorzio, dee dunque operar in modo che questo possa ottener il suo fine speciale sotto la direzione della sua autorità particolare. L'operar di un *essere* non necessitato da causa estrinseca dicesi *libertà* [617]; prima perfezione dunque di associazione ipotattica è la *libertà* dei consorzii.

702. Ma questa libertà non può mai esser totale; giacchè se il consorzio vuol partecipare del bene del tutto dee farsene parte; or ogni parte partecipa dell' operar del tutto, e però dipende dal tutto nell'operare; chi nell'operare è mosso da causa esterna, non è libero; dunque il consorzio quando opera come *parte* della maggior società partecipa sì della *libertà* di lei, ma scema alcun che della propria [619,VI]. Nè questa è perdita, giacchè, applicando al concreto, chi non vede il vantaggio che trae una società minore dal partecipare di una maggiore, se questa sia paga di aver la sua parte lasciandole un esser proprio, nè pretenda ingoiarla col toglierle ogni proprietà? Di quanti beni è scemo lo stato patriarcale rispetto al cittadino, questo rispetto al politico! Libertà lasciata dal Tutto alla parte, concorso volenteroso della parte nel comune operare, ecco un primo svolgimento della legge fondamentale.

703. Ma questo *dover* di concorso collide, come ognun vede, il *dritto* di libertà privata: potrebbe domandarsi quali ne sieno i limiti rispettivi? La risposta dipende da ciò che altrove diremo in generale circa le leggi sotto le quali ogni autorità imprime direzione al corpo sociale [721 seg.]. Risponderemo qui soltanto con idee generali primieramente che l' autorità comune dee muover i *consorzii* al bene comune, giacchè ella sola può manifestarlo potendo *sola* conoscerlo appieno. Ben veggo che il valor della mente non è sempre retaggio della persona che comanda: pure sostengo che *ordinariamente sola* essa conosce il bene sociale, 1.° perchè essa *sola* ne ha il dovere che ve la obbliga, 2.° perchè a lei *sola* mettono capo tutte le reazioni della società, 3.° perchè molti beni sociali, benchè abbiano un principio della natura delle cose, pure non acquistano la ragione di bene sociale *compiutamente*, se l'autorità non vi appone il suo sigillo [346] perchè nella natura delle cose essi non avrebbero una esistenza precisa e determinata. Così è un bene il termine della *minorità*, ma la natura non ne determina il giorno;

è un bene il *conio* della moneta, ma la natura non ne disegna l' emblema e i carati; è un bene il culto *sociale* verso Dio, ma la natura non ne determina la liturgia. La suprema autorità ha dunque non il *dovere* ed il *potere* di conoscere ciò che *precisamente* conviene alla natura delle relazioni sociali; ma anche il *dritto* di *precisare* ciò che la natura ha lasciato fluttuante. Essa sola adunque che conosce i proprii divisamenti, può guidare al bene comune i consorzii.

704. *Potrà* dunque *l' autorità entrare nella direzione dei consorzii quando trattasi di drizzarli al ben comune* [a]. Ecco la 3.ª legge che determina i limiti dell' azione superiore sulla libertà del consorzio. E ne consegue che, sebbene il supremo ordinatore non deve ingerirsi nella privata amministrazione, pure può aver dritto, per quanto il bene generale lo richiede, e di conoscerne le entrate e di esigerne delle imposizioni ecc.: sebbene a lui non tocca, come pensò il Burlamacchi, farsi maestro dei dommi e dei costumi, pure può influirvi affinchè non si pervertano: sebbene non dee provvedere a ciascuno i divertimenti opportuni, pure può victarne i pericolosi pel pubblico. Insomma, l' autorità suprema conosce solo i bisogni del tutto, dunque può obbligar i consorzii a cooperarvi.

705. Ma quando questi provvedimenti universali debbono applicarsi nell' interno del consorzio agl' individui di cui esso è composto, quest' applicazione individuale meglio può farsi da chi meglio conosce gl' individui, e da chi più immediatamente li tocca. Or l' autorità particolare meglio conosce e tocca i privati suoi dipendenti. Dunque 4.ª legge: l' azione del supremo ordinante sarà

---

a Merita di esser letto in tal proposito il c. IV del lib. VIII dell' *Esprit des lois.*

più efficace e soave se passerà negl' inferiori per via dell' autorità subordinata: or ella debbe essere quanto più può efficace e soave: dunque. . . . . , la conseguenza è chiara; ed è stata dedotta più o men adequata da tutte le colte nazioni, presso le quali il santuario domestico fu sempre (più o meno) riverito e *per sè* inviolabile: nel che consiste la libertà *domestica* [519, VI]. E se una tal conseguenza non fu estesa a consorzii più vasti, ne vedremo la ragione a suo luogo.

Dal che un' altra legge consiegue, cioè la obbligazione imposta all' autorità superiore di riverire sè stessa [a] ancor nell' inferiore; perocchè 1.° a parlar propriamente *una* è l' autorità nell' universo, benchè da molte rappresentata, ed è la eterna Ragione [428]: 2.° l' autorità inferiore è della superiore mezzo necessario, e naturale partecipazione; onde avvilire ed indebolir la inferiore è avvilir e indebolir anche la superiore. Ed ecco perchè in ogni savia legislazione la podestà paterna è oggetto di rispetto alla cittadina, questa alla suprema; e gl' individui che le sostengono rivestono un particolare carattere di dignità, a cui per comun bene dee rimirarsi nel riordinare i trascorsi, salvando quanto si può il carattere anche nel punir la persona.

706. Dissi poc'anzi *per sè* inviolabile il santuario domestico, perocchè non sono rari i casi nei quali può *per ragioni accidentali* penetrare l' Autorità comune nel cuore di un consorzio qualunque. A ben capirlo riflettasi che questo è bensì socialmente *uno*, ma la sua unità è *morale*, dipendente cioè dal *libero* operar degl' individui, i quali abusando di lor libertà potrebbero romperne, benchè colpevolmente, i legami. Or l' autorità suprema è obbligata a vo-

---

[a] Persino dell' autorità divina sta scritto *cum magna reverentia disponis nos*. SAP. XII, 18.

lerne il bene, a custodirne la unità, a impedirne il disordine [701]: dunque, quando ella si avvede della rovina o del grave pericolo, *può aver dritto* di accorrerne al riparo.

707. *Può averlo*, dico, ma non sempre l'avrà: perocchè non ha egli ogni consorzio l'autorità sua propria, e appunto perchè propria assai più soave ed efficace [705] a riparare al danno e al pericolo? Dunque se la privata autorità ordina con savièzza e vuole con efficacia, non è necessaria nè utile la intervenzione della pubblica. Ma quanti sono i consorzii ove l'autorità ordinatrice cade in mano or di stolidi or di furibondi, i quali, direbbe il sacro testo, sono leoni che mettono la loro società a soqquadro [a]! In questi egli è evidente che la suprema ragione *ordinatrice* non solo ha *dritto* ma *debito* d'intervenire. Il negarlo sarebbe un dire che ella non è ordinatrice di tutta la società; non ne è la *conservatrice;* non ne è l'*assicuratrice*; insomma sarebbe un toglierle e il dovere e il dritto di provvedere al ben comune.

708. — Ma in tal guisa l'autorità del consorzio non sarà più *vera autorità*, il consorzio non sarà più *libero*; ma privo dell'essere suo proprio altro non sarà che una massa d'individui chiusi in certi limiti dello spazio. — Anzi, in tal guisa l'autorità del consorzio non potrà a meno di essere *vera autorità*, *pura autorità*. In fatti che cosa è *autorità*? È il *dritto di ordinare al bene* una società; dunque quanto meno va soggetta al disordine la ragione del superiore, tanto è più *vera* e più *schietta* in esso l'autorità. Or questa legge ipotattica (che chiameremo di *correzione*) impedisce i disordini del superiore subordinato*:* dunque gli assicura più *schietta* e *vera* e *riverita* l'autorità: più *schietta* perchè scevra da disordini: più *vera* perchè effetto di ragione, non di passione: più *riverita*

---

a Quasi leo in domo tua subvertens domesticos tuos

perchè la *retta ragione*, natural partecipazione del lume celeste, si fa naturalmente riverire.

709. — Almeno confessate esser perduta così la libertà del *consorzio*, giacchè più non si governa da sè — No; anche questo *in gran parte* è falso e la falsità nasce dal confondere due cose assai diverse, *libertà di una società*, e *libertà di chi la governa*: la libertà di una società consiste nell' aver in sè la causa del proprio operare *conforme alla propria natura* [619, VI]: or l' autorità superiore dee soltanto arrestare la inferiore nell' azione *disordinatrice*, cioè contraria alla natura; dunque per questa parte nulla si scema alla libertà del consorzio. Anzi ella cresce, specialmente nei socii subordinati, ai quali la direzione della immediata *autorità* viene assicurata dai traviamenti della *miseria umana*. Infatti non sarebbero assai men liberi i figli di un padre bisbetico, se questo non avesse sopra di sè un' autorità moderatrice dei suoi eccessi? E nel medio evo sotto qual dispotismo non avrebbe dovuto soccombere l' incivilimento della società europea, se quegli sfrenati regnanti impetuosi ad ogni suggerimento or di ambizione, or di crudeltà, or di libidine, non avessero trovato un argine nella universale autorità pontificia, tanto più retta a contenerne colla ragione i traviamenti, quanto più debole a reprimerli con la forza! La libertà di una società non consiste nella sfrenatezza di chi la governa, ma nella esenzione da impedimenti al retto governo di chi saggiamente presiede. Dunque, ripeto, la obbiezione *in gran parte* è falsa.

Che se il consorzio innestato nel Tutto sociale è *come consorzio* in qualche parte men libero (e il concedemmo noi stessi [704]), ciò avviene per due capi: o 1.° per la direzione che riceve il consorzio dalla suprema autorità verso il ben comune del Tutto sociale; e in questo caso lo scemamento della libertà privata è una giunta di perfezione, come sopra si disse [619, VI], e di libertà comune: o 2.° per l' abuso del potere superiore, nel qual caso la diminuzio-

ne di libertà è una vera calamità, un vero danno; ma questa calamità, questo danno nasce non dal subordinamento, ma dal disordinamento (e nascerebbe uguale e forse peggiore se il disordine accadesse non esistendo potere supremo, nell' immediato, giacchè questo disordine più da vicino ferisce). La subordinazione può dunque diminuire nel consorzio la libertà o in quanto lo fa servire al ben comune; o in quanto può essere oppresso dalla comune autorità.

Ma quando prescindendo dalla *direzione comune* e dagli abusi si considera il *consorzio* nella società maggiore ridotto a tale, che esso riceve *liberamente* dalla speciale sua autorità tutt' i prudenti indirizzi al suo fine particolare; e questa speciale autorità non riceve dalla totale altre influenze se non quelle che la impediscono dallo esorbitare e uscire dall' ordine di ragione nel particolar suo governo; allora per fermo la libertà del consorzio è somma, perchè non solo è regolato dalla sua propria autorità; ma questa non può dargli se non ragionevoli indirizzi, guidata che è da un principio superiore da cui il minor consorzio riceve una perfezione maggiore, e l' autorità subordinata maggior rettitudine.

710. Dalle quali cose apparisce che ogni qual volta una minor società si fa parte di altra maggiore, il superiore immediato rimane libero bensì a farne il vero bene, ma sotto condizione 1.° di non impedir con questo il ben comune che è bene ancor del consorzio, anzi cooperarvi: 2.° di ricevere la correzione anche in ordine al bene particolare qualor egli lo trascuri: 3.° di permettere per conseguenza un appello dalla propria alla superiore autorità: 4.° e però di non muovere senza il tacito o aperto consenso di questa alcuno di quei passi, il cui effetto, se deviasse dal ben comune, non potrebbe annullarsi dalla suprema autorità. Ed ecco perchè la pena di morte che appartiene nello stato patriarcale al padre, passa quasi naturalmente nella società civile, ove l' autorità pubblica dee

poter riparare anche gli eccessi di un padre: qual riparo avrebbe la morte? e chi può farne richiamo, poichè ne ebbe il colpo? 5.° Potrà la suprema autorità avvocare a sè non solo queste cause ove il disordine è danno irreparabile, ma anche altre, ove, se non irreparabile, potrebbe essere comune. Ed ecco perchè a proporzione che le società procedono nel vero incivilimento, cioè nell'*ordine*, le autorità inferiori scemano il potere, essendo le cause più gravi (cause maggiori) avvocate alla superiore autorità, allorchè nel maggior intreccio delle relazioni sociali, i disordini del consorzio aver possono sull' ordine pubblico maggior influenza.

Tutte le sopraccennate limitazioni dell' autorità particolare, e tutti gli altri effetti dell' associazione ipotattica sono prodotti da quelle cause medesime da cui vien formata ogni associazione, cioè o da natura o da consenso o da dritto cogente (salve quelle condizioni ed eccezioni che può permettere la natura delle cause associanti). Talchè molte volte il consorzio sarà associato per forza di *natura* a società maggiore, e le leggi di associazione dovranno dedursi dalla natura del fatto e del *possesso* anteriore [611]; altre volte da *libera volontà*, e allora potranno le parti contraenti determinar condizioni; altre volte da *dritto*, e l'associazione seguirà la indole del dritto [621 seg. 638 e seg.].

711. Stringiamo or dunque in breve quanto abbiam detto sopra la formazione e le leggi particolari dell' associazione ipotattica. Si dovea render ragione [686] del *fatto* di tal subordinazione: la ragione finale l' abbiam rinvenuta nella limitazione delle forze umane che la rende necessaria : la cagione efficiente l' abbiam osservata in quelle cause medesime che formano ogni altra associazione.

712. Si domandava come nascano le relazioni ipotattiche; abbiam veduto che esse possono nascer or colle associazioni degl' individui ovvero delle autorità del consorzio, or colla divisione e suddivisio-

ne dei grandi corpi sociali. Nell' associarsi degl' individui obbligasi ogni individuo immediatamente a permanenza; l' associarsi delle autorità secondarie obbliga l' individuo mediatamente pel vincolo che lo stringe al consorzio; la forza collegante nelle suddivisioni del Tutto sociale non è altra se non l' autorità suprema, cessando la quale cessano i consorzii da lei stabiliti.

713. Si domandava quali relazioni nascano dall' associazione ipotattica; abbiam veduto che negl' individui nasce il dovere di obbedienza alla suprema autorità, e il dritto di riceverne protezione contro i disordini dell' autorità subordinata. Nei consorzii nasce la relazione di parte col tutto; e però il dovere di partecipare degli oneri, e il dritto di partecipare del bene comune. Nella società maggiore nasce la relazione di Tutto colla parte, e però il dritto di valersene per comun vantaggio, e il dovere di tutelarne la esistenza e la felicità anche *parziale*.

714. Si domandava quali leggi nascono da tali relazioni e si è veduto 1.° che l' autorità particolare dee provvedere liberamente al bene del suo *consorzio*: 2.° che ella dee ricevere dalla suprema e comunicare ai suoi dipendenti gl' indirizzi pel ben comune: 3.° che dee dalla suprema esser tornata all' ordine se talor ne disorbititi: 4.° che sottentra al governo supremo quando questo venisse a mancare, affinchè non rimanga la società in preda all' anarchia.

Ognuno vede quanto influiscano queste leggi nell' arte di governare, e quanto sia più retto un governo, quanto più soave, quanto più efficace, allorchè queste leggi vengono esattamente osservate: tanto è vero che l' ordine stabilito nella società è mezzo infallibile, come di unità e di efficacia, così di felicità! [455 seg.] Ma non è luogo questo di farne l' applicazione, giacchè noi parliamo soltanto della formazione sociale e di ciò che immediatamente ne risulta.

ARTICOLO IV.

Epilogo di questa Dissertazione.

SOMMARIO

715. Necessità di un principio concreto di associazione — 716. dove si trovi — 717. leggi ed autorità che ne derivano — 718. superiorità per dritto di correzione — 719. autorità di fatto. — 720. Società individuale, società ipotattica.

715. Stringasi in breve epilogo quanto abbiam detto della formazione della società. È dovere dell' uomo associato il cooperare al bene di quanti se gli congiunsero compagni; ma chi l' obbliga ad associarsi? Ve lo chiama natura. Si; ma natura nol chiama a questi più che a quegl' individui; non in queste più che in quelle relazioni. Eppure l'uomo vi si trova, e non di rado contro sua voglia: talchè se dovere nol vi stringesse, ne partirebbe tosto. Or d'onde nasce in lui tal dovere?

716. Esso può nascere or da fatto di natura che lo astrinse a vivere con chi egli non scelse, or da propria volontà che per interesse liberamente si stringe, or dall' altrui dritto che giustamente ve l' obbligò; or da più d' uno di questi principii, che insieme congiungono la loro attività a rendere più salda la unione.

717. Quel principio medesimo sotto la cui influenza formasi la società, ne detta le leggi, e ne determina l' autorità: la natura come espressione della Volontà creatrice; la volontà umana per libera convenzione determinata dai bisogni dei contraenti; il dritto prevalente fondato su quei titoli per cui è superiore.

718. Questa superiorità di dritto nasce ancor fra uguali quando si trovano per qualsivoglia cagione a contatto, e nasce quando alcuno

di essi uscendo dalle vie dell'ordine dee dagli altri essservi ricondotto; molto più poi l' acquista colui che dal delitto venga offeso nei proprii dritti, potendo allora non solo ridurre il *delinquente* all' ordine, ma pretendere da lui *offensore* la riparazione.

719. Accade talvolta che, in onta del dritto, venga formata una società colla forza: può ella star senza governo? No: la sua autorità essenziale sarà allora amministrata dall' ingiusto possessore : ma senza che questi abbia mai il dritto di possederla, nè la società il dovere di assicurarne a lui quel possesso, che ottenuto *sol* colla forza, cade col cadere della forza medesima.

720. Le considerazioni riguardo al *principio associante* possono venire notabilmente chiarite dalla contemplazione del *soggetto associato*: giacchè altro è una società d' individui, altro un' associazione di società. La unità dei consorzii combinata colla unità sociale forma e il più bell' ordine delle società mentre esistono, e la sicurezza delle parti nelle società che si sciolgono.

Ecco in pochi tratti le parti principali della teoria colla quale abbiam procurato render ragione del nascimento di società particolari, e chiarirne i principii essenziali. Passiamo ora a vedere le leggi della umana operazione nella società formata.

NOTE
AL CAPO VI.

LXXXIV. *Censuro del Beccoria.*

Non recherà meraviglia al leggitore se ci troviamo qui in diretta opposizione col *famoso* libro Dei delitti e delle pene: opposti fummo nei principii; opposti dunque dobbiamo essere nelle conseguenze. Sì, riuscirăgli gradito che accenniamo di volo alcuni degli errori contenuti nel §. 39 ov' egli sostiene che « fu« ueste ed autorizzate inginstizie furono approvate . . . . per aver considerato « piuttosto la società come una unione di famiglie che d'uomini. » Leggasi l'intero paragrafo e si faranno agevolmente le seguenti osservazioni.

1.° Le inginstizie nascono dal *considerare* le cose sotto falso aspetto: converrà dunque dire che la società non è composta di famiglie. Or chi avrà coraggio di pronunziare un tal paradosso?

2.° « Nel caso che la società si componga di famiglie ella sarà una repubblica composta di monarchie ... lo spirito monarchico s' introdurrà a poco ecc. » Tutto ciò è vero fino a un certo segno (chiamando monarchia anche una società non indipendente) e tradotto *in lingua volgare* vuol dire che quando il governo domestico avvezza l' uomo alla obbedienza, questa abitudine lo accompagnerà anche nell'ordine politico. Gran disgrazia a parer del Beccaria; ma che altri politici potrebbono riguardare come grande elogio.

3.° « Se la società è composta di famiglie, su cento mila uomini vi saranno 80 mila liberi e 20 mila schiavi. » Se l'essere figlio o famiglio o moglie si appellasse *schiavitù*, saria verissimo: ma vi ha gran divario fra obbedire da schiavo e obbedir da figlio [435].

4.° « Quando la repubblica è d' uomini la famiglia non è subordiuazione di comando ma di contratto... e i figli si assoggettano al capo di famiglia per parteciparne i vantaggi. » Questi sensi di amor filiale fanno onore *al cuor sensibile* dell'Autore: amar il padre *per parteciparne i beni!* questo muove proprio a tenerezza.

5.° « L'amor del *bene di famiglia*, idolo vano, *insegna* o *restringere* le beneficenze ad un picciol numero. Così il Beccaria al quale consente il Mazzini (*Sacra Alleanza* ecc. §. VI, pag. 11, e seg). » — « Oggi mercè i Governi abbiamo una famiglia troppo sovente cattedra d'egoismo ai giovinetti crescenti, una proprietà che è segno di monopolio ecc. » Lo vedete: il Mazzini può dirsi continuatore del Beccaria: ma il buon Marchese avrebbe dovuto capire che restringere la beneficenza insegnasi da varii professori, e più che dall'*idolo vano* viene dettato dalla *borsa vuota*: nè parmi irragionevole che un possidente mediocre spenda principalmente per la sua famiglia. Ma chi ha abbondevoli entrate, colla liberalità domestica impara la liberalità pubblica, come al dir dell'A. *la domestica libertà* insegna *la libertà politica*.

Che il bene di famiglia non sia *idolo vano* lo abbiam mostrato [689 seg.]: ed è dottrina strana in un filosofo il dire che vi sia un *essere* che non abbia il suo bene; dottrina fiera e selvaggia in un uomo il dire che la famiglia non sia *un essere*. Ma tant'è: qua va poi sempre a finire ogni dottrina epicurea, a perdere ogni idea di umanità!

6.° « A misura che i sentimenti nazionali si diminuiscono, si rinforzano i sentimenti di famiglia. » Eppure si è sempre creduto che i più interressati alla tutela dell' ordine pubblico fossero quelli che più amano la propria famiglia. In verità il Beccaria è nuovo nelle sue idee! a norma di tali principii, i corpi legislativi e amministrativi dovrebbero comporsi delle persone *nulla tenenti*, dei *vagabondi*, dei *fuorusciti* i quali non avendo affezioni domestiche e interessi di famiglia saranno senza fallo *zelantissimi* pel pubblico bene. Certo « le viste della più parte dei legislatori furono in questa parte assai limitate. » — Questi pochi cenni mostrano quanto fossero più *universali* ed *umane* le viste del Marchese Beccaria.

Coll'abolizione dell'amor domestico, col distruggere il tempio di questo *idolo vano*, il sig. Marchese preparava le vie alle tante sette di ogni specie, che tendono ad insalvatichire la umanità incivilita, e a quella specialmente la quale ardì poc' anzi dichiarare che « la famiglia individuale debbe essere abolita, conciossiachè essa diparte gli affetti, rompe l'armonia della fratellanza la quale dee collegare gli uomini, ed è cagione di tutti i mali che possono gettarli nella ruina 1. » Così la discorrono coloro che hanno perduto colla fede nella rivelazione anche i sensi dell' umanità. Se il Beccaria, il Mazzini e i comunisti equalitarii avesser serbato memoria del 4 precetto del decalogo sul quale si fonda l'ordine della carità verso il prossimo, ne avrebbero inferito con l'Angelico *ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi. Summ.* 2. 2, q. XXVI, 8, 0.

---

1 La scienza e la Fede. Napoli 1841 12 Dicembre. Dottrina della setta comunistica equalitaria t. II, pag. 436. V. anche il BARRUEL Mémoires pour l'ist. du Jacobinisme.

DISSERTAZIONE QUARTA

LEGGI DELL' OPERAR DELLA SOCIETÀ GIÀ FORMATA.

CAPO I.

CONSIDERAZIONI GENERALI CIRCA L'OPERARE DI SOCIETÀ GIÀ FORMATA

SOMMARIO

721. *L'operar sociale dee conformarsi coi divini disegni* — 722. *Dio volle colla società agevolare all'uomo il suo fine ultimo.* — 723. *Il fine ultimo è prima misura del retto operar sociale* — 724. *ma il suo scopo immediato è nell' esterno* — 725. *subordinato al fine ultimo* — 726. *la società è dunque un* mezzo — 727. *non esime l' individuo dal provvedere a sè* — 728. *ma supplisce ove gli manca il potere col suddividere l'opera: conseguenze.* Tutela e attività *della società per gl' individui* — 729. *l' autorità ne è il 1.° principio di operazione* — 730. *opera* realmente, *come principio di azione sociale, nella persona del superiore* — 731. *la moltitudine non ha operazione* una *nè* deliberata — 732. *debb' essere mossa in tutto l' uomo. Idea di perfetto Governo.* — 733. *Pericolo di Governo ingiusto o imprudente.* — 734. *Epilogo.* — 735. *Leggi fondamentali dell' operar della società* — 736. *distinzione dell' operar* politico *dal* civico. — 737. *Relazioni fra società diverse.* — 738. *General divisione dell' operar di società già formata.*

721. Considerato il modo con cui Provvidenza altissima conduce l' uomo a vincolarsi in determinati legami di società con certuni dei suoi simili, e a dar in tal forma un' attività reale alle universali leggi della naturale socialità, ed una concreta esistenza alla *società*; dobbiamo or vedere in qual modo questo nuovo *essere reale* debba comportarsi per compiere i disegni di quella medesima Provvidenza ordinatrice; la quale certamente non potè adoprare tanta macchina e sì artificiosa senza aver un intento, e però senza imporre un dovere [112], Trovar il modo con cui tal *società* compirà i divini disegni [13 seg.] egli è, come ognun vede, trovare l' idea del *fine*, l'idea della *perfezione sociale*, o come altri oggidì si esprimono, del *perfetto civile*.

722. Or qual fu, domando a me stesso, qual fu l'intento del Creatore nello stabilimento della società? Fu che gl' individui scambievolmente si aiutassero a conseguire il loro bene; e dalla necessità appunto di tale aiuto vedemmo spuntare la prima idea di concreta associazione [326]. La società dee dunque agevolare agl' individui associati il conseguimento del loro *bene*, il quale su questa terra consiste (per quanto natura ne insegna) nel tendere per le vie dell' ordine al possedimento del Bene infinito [41]. Il fine dunque della naturale società concreta è agevolare agl' individui queste *vie dell' ordine* determinate dal fine *necessario*, e dalla convenienza dei mezzi a questo fine.

723. Ed ecco come l' idea di *fine ultimo* è anche nella società puramente umana il fonte dell' idea di VERO *bene sociale*; ecco perchè dicemmo essere inadequata o piuttosto equivoca e vaga l' idea che ci dà il Romagnosi del fine della società e del ben pubblico [a], quando implora soltanto a' popoli *pace*, *equità* e *sicurezza*. La *pace* è *tranquillità dell'* ORDINE (il letargo del disordine o il silenzio della oppressione non è *pace*); la *equità* è una *proporzione retta*; la *sicurezza* debbe essere per la *virtù* non pel delitto. Or l'*ordine*, la *proporzione*, la *virtù* sono nozioni relative al primo principio dell' uom morale [b] cioè al *fine necessario* a cui egli dee volgere ogni suo operare; e senza questa idea determinatrice rimangono voci vaghe, a cui ciascuno dà quel senso che vuole. Dunque il fine assegnato dal Romagnosi alla società è troppo vago ed equivoco; ed è cosa strana che un filosofo suo pari abbia creduto [c] di evitare in tal guisa appunto questo scoglio in cui va ad investire.

---

a V. Lettera seconda al professore Valeri pag. 11, e nella introduzione *passim*.

b Ogni scienza *pratica* parte dal *fine* come ogni teorica dai primi principii, come dimostra il Romagnosi medesimo.

c Introduz. §. 70.

724. Ma se l' idea di fine ultimo è necessaria a determinare l' operazione della società particolare, non dobbiamo però darci a credere che il fine *immediato* di tal società sia questo fine ultimo. Destinata a coordinare esseri composti di corpo e di anima [306], ella non può operar sulla parte spirituale se non quanto lo spirito è connesso col corpo per un *natural* vincolo di comune unità; onde a parlar propriamente, la *natura* è quella che opera sullo spirito mentre la società contiene fra uomini l' ordine esterno. Dunque l' essenza stessa dell' uomo limita l' operar sociale allo esterno; e però il fine sociale immediato è di ordine temporale ed esterno [a]. Così la pensarono in ogni tempo i dottori cattolici meno ciarlieri e meno millantatori in materia di libertà, le cui dottrine essi impararono da quel Dio umanato che recò lo spirito di vera libertà sulla terra [b]. All' opposto i libertini alla moderna incominciando da quel Fra Martino che alcuni riguardano quale emancipatore della ragione, e giù scendendo per tutti i giuristi protestanti, Grozio, Boemero, Burlamacchi, ecc. fino ai libertini dei giorni nostri come il Mamiani [c], tutti concedono all' autorità civile quei diritti sull' interno che la Chiesa stessa non riconosce in sè allorchè pronunzia: *ecclesia non iudicat de internis.*

725. Ma ciò non prova che il fine *ultimo* non debba influire nel retto giudizio del fine *immediato*: anzi appunto perchè materiale e temporale è il fine immediato, esso dee ricevere il suo carattere morale dal fine ultimo, non potendo nella materia e nel tempo intendersi alcun ordine morale senza idea d' intelligenza ordinatrice,

---

a V. ROMAGN. Genesi del dritto penale §. 527.

b *Ubi spiritus Domini ibi libertas* 2, Col. 3, 17, *qua libertate Christus nos liberavit* Gal. 5, 1.

c Lett. 2, pag. 39 al prof. Mancino.

ai cui decreti debba servire anche la materia e il tempo [112]. In simil guisa dell' arte del muratore che impiegasi tutta in pietra e cementi, mai non può pienamente retto formarsene il giudizio se non subordinandola all' arte dell' architetto che le prescrive il disegno.

726. *Agevolare agl' individui umani coll' ordine esterno il conseguimento di natural felicità*: ecco dunque il fine naturale di ogni particolar società *completa* [447] della quale parliamo ordinariamente, quando altro non ispieghiamo. Dal che si vede che la società è *mezzo* ad aiutar gl' individui, non già *fine per sè* inteso dal Creatore: ella è, direbbe il Romagnosi, una *macchina di aiuto*. Quando dunque si dice che *il bene* DELLO INDIVIDUO *dee subordinarsi al bene sociale*, si parla di UN *individuo* contrapposto *agli altri*. E sarebbe opportunissimo il soggiungere tosto: *e il bene sociale dee misurarsi dal bene che ridonda nel tutto degl' individui*: affine di evitare le platoniche *utopie* di certi politici che formano del loro *Stato* un idolo, un Moloch divorantesi i suoi adoratori; e non badano a rendere sventurati i popoli purchè ottengano il bene dello *stato* [a]. A questa scuola appartiene con mille altri che si dicono liberali il troppo famoso Michelet nel suo libercolo *Le Peuple*: « M. Michelet comme l' école soi-disant liberale déclare que l' homme appartient corps et âme à l'état » (V. *Univers* 14 août 1846). Ma a questa dottrina inumana e servile rispondea già da lungo tempo col Royer-Collard il Guizot: « La société est elle faite pour servir l' individu ou l' individu pour servir la société? . . . . M. Royer-Collard a resolu cette question. Les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre : là s' accomplissent leurs destinées. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu' il s'est

---

[a] V. in tal proposito HALLER *Restaur. de la Sc. polit.*

engagé à la Société, il lui reste la plus noble partie de lui même ces hautes facultés par les quelles il s' élève à une vie future... Nous à personnes individuelles, êtres doués de l'immortalité, nous avons une autre destinée que les états » (GUIZOT *Civ.* leç. I, p. 14).

727. Or nell' ordine materiale come può la società agevolare all' uom morale il conseguimento della natural sua felicità? Pretenderem noi che ella debba somministrare all'individuo inerte il suo vitto e l'albergo *a*? Ciò sarebbe ingiusto o assurdo; imperocchè la società non ha altre braccia che quelle degl' individui; se dunque pretendessimo che tutti s' impiegassero per quell' uno inerte sarebbe una violazione della naturale equità [406]: se poi pretendessimo che tutti standosi ugualmente inerti fossero provveduti dalla società, sarebbe delirio di astrazione essendo la *società* l' *astratto* che dovria provveder al *concreto*. Ogni individuo dee dunque provvedere a sè medesimo secondo le proprie forze, o esser provveduto da altri individui secondo le leggi di universale benevolenza e di particolari relazioni. E la pubblica società qual parte ha in tal provvedimento? Far si che sieno salvi a ciascuno i suoi dritti: ecco il primo dovere della Società, e con questo, anche solo, ella opera assai in favore di ciascuno; giacchè del rimanente l' uomo è *obbligato* ed *inclinato* a provveder per sè. Ma se resistesse a tale inclinazione, se violasse tal dovere [258 seg.] sarebbe provvidenza sa-

---

a Tale sembra l' opinione del Montesquieu preludente al futuro socialismo. « L' État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, le « vêtement convenable: el un genre de vie qui ne soit point contraire à la san- « té. » (*Esprit. des lois* L. 23, c. 29.) Bagattella, quanta roba! « Udiamo ora il Mazzini ridurre la dottrina del pubblicista brillante alla schietta formola del socialismo: « L'individuo deve il suo lavoro alla società, la società deve all'in- « dividuo il pane dell' anima e quello del corpo, educazione e mezzi perch' ei « lavori (*Santa alleanza* ecc. §. VI).

vissima che dalla scioperataggine sua venisse distolto ed emendato.

728. Se non che vi ha certi individui a cui niuno provvede, e a cui mancano le forze per provvedersi da sè; vi ha certe opere a cui niun individuo nè pensa nè basta da sè, e pure al corpo sociale son necessarie, quali sarebbero p. e. l' *annona*, la *truppa* ecc. Qui dunque la *tutela* non basta, ci vuole l' *attività* sociale che preveda e provveda; nè questo è un rendere i *Tutti* servi di *un solo*; giacchè se tutti concorrono alle opere, tutti pure ne hanno il pro; e se non dall' una lo avran dall' altra, come concorrono all' una e non all' altra di tali operazioni. Giacchè per vero dire non accade giammai in una società progredita e compiuta che *tutti* si adoprino ad uno stesso *materiale* oggetto: la unità è nell' intento *finale*, ma nei *mezzi* vi è moltiplicità; e chi può assai nell' uno di essi è spesse volte inabile all' altro [748].

Due sono dunque i modi con cui la società deve agevolare all'individuo nell' ordine esterno la natural sua felicità: *tutela* assicuratrice e *attività* cooperatrice; tutela al bene personale, attività pel bene pubblico, i quali due modi esigono talvolta mezzi diversi, ma non di rado si ottengono coi mezzi medesimi, come vedremo a suo luogo [a].

Dee la società? ma non abbiam noi detto poc'anzi che la società è un essere astratto? L' *operar sociale* esprime l' operar di una *moltitudine ridotta alla unità:* or la unità della moltitudine dipende da un' astratta contemplazione della nostra mente; nè ci presenta un soggetto fisicamente individuato e capace di azione materiale. Dee dunque determinarsi chi sia il soggetto delle operazioni sociali; e il problema non è scabroso.

---

a Lo nota il Romagnosi *Ist. civ. fil.* lib. V.

729. Non è possibile operare senza essere: chi non esiste non opera; e l' operare cammina sempre a proporzione dell'attualità dell'essere: non può pingere chi non *è* pittore, e proporzionata al pingente è la pittura. Ma l' *essere pittore* non è semplicemente esistere; ma esistere con una determinata *abilità*, la quale renderà l'opera tanto più di *pittore*, quanto più *attivamente* influirà nel lavoro; onde se è valente il pittore e vi pone tutta l' arte, il lavoro sarà perfetto: se è mediocre il pittore o disattento, l' arte essendo scarsa sarà imperfetto il lavoro; se il pittore indispettito butta pennelli e tavolozze sulla telá, la tela non sarà *dipinta* ma lorda, perchè il fatto è dell' uomo indispettito, non dell' arte di pittura. Or come in costui l' esser *uomo* non è esser *pittore*, così per la moltitudine l' esistere non è *essere società*: affinchè ella sia società abbisogna di un principio d' *unità* [424]: quando ella opera *per* questo principio ella opera socialmente: e tanto *socialmente* quanto più il suo operare nasce da tal principio. Ora il principio di unità sociale è l' autorità [429]; dunque per l' autorità la società opera socialmente; e tanto è più sociale l' operare quanto è più *effetto dell' autorità*. Dunque determinando le leggi dell' operar sociale noi determiniamo come debba operare l' *autorità* nel condurre la società.

730. Se non che *autorità e società* sono pur tuttavia enti astratti, e noi abbisognamo di operar reale e concreto, e però di soggetto individuale. Or l'autorità in chi è individuale? nella persona o fisica o morale del superiore. Dunque nella persona del superiore è *realmente* [a] il principio della concreta operazione sociale, come è astrattamente nell' *autorità*: e in esso la società acquista un operare interamente proprio, deliberato e libero.

---

[a] « Tout acte d' une assemblée a dû commencer par être celui d' un seul individu. » (BENTHAM, *Oeuvres* T. I, pag. 380.)

731. — E che, domanderà taluno, non ha dunque il volgo azione sua propria, deliberata, libera? — Se per volgo voi intendete ciascuno degl' individui, certamente *le persone* del volgo hanno ciascuna un operare proprio, deliberato e libero. Ma la *moltitudine* come può avere *una* operazione senza principio di *unità*? come *deliberazione* senza concentrare gl' intelletti deliberanti sicchè ognun di essi vegga le ragioni di tutti gli altri? come *libertà* se il volgo è cieco e non conosce il ben proprio [a]? La moltitudine abbandonata da ogni principio di autorità non può dunque operare *socialmente*; e se talora sembra avere nell' operare una certa armonia, ciò avviene per uno di questi due principii: or perchè una autorità *fittizia*, un principio illegittimo di unità sociale muove segretamente o apertamente la cieca moltitudine, la quale tanto è più facile a domandarne o a riceverne il giogo, quanto sente più pressante il bisogno di operare: or perchè l' atto è sì conforme all' istinto naturale non solo del *discorso* ma ancor delle *passioni*, che tutto l' uomo è spinto dalla natura, la quale, essendo *una* in tutti, dà ai tutti unità.

732. E questo secondo punto è di molto rilievo se vuolsi ben comprendere il *come* debba operare l' autorità: imperocchè esso ci spiega in che consiste l' arte del ben governare, e il pericolo e castigo del mal governare. *Governare* vuol dire muover gli uomini associati al ben comune: muovere gli *uomini* non vuol dire muo-

---

a Così dicono non pure i suoi detrattori ma perfino i suoi adoratori, e nell'atto stesso di porgli la corona sul capo, nell'atto che dicono al loro idolo cieco: *tu solus Dominus*, soggiungono, strana contraddizione! *oculos habet et non videt.* « Multitude aveugle. . . . il ne voit pas. » (ROUSSEAU *Contract social* L. 2, c. 6.)

vere dei macigni, al cui movimento basta la forza di leve e di argani; vuol dire muovere degli esseri *vegetanti*, *senzienti*, *ragionevoli*, nei quali la ragione è principio della operazione *specifica*, e però più rigorosamente *naturale*; il *vegetare* e il *sentire* sono atti dell'animale *in genere*, e però *elementi informi* del naturale atto dell' uomo. L' uomo dunque vien mosso parlando a rigore da chi può muoverne l' *attività-ragionevole*, cioè la volontà; ma se questo movimento non viene preparato dall' uomo *vegetante* e *senziente*, o almeno da esso accompagnato e confortato, il muoversi dell' uomo sarà sempre men conforme alla natura e però stentato ed imperfetto, tranne in quei *rari* uomini sommi, in cui la sola ragione può tutto. Sarà dunque rettissimo l' uso dell' autorità quando non solo avrà per *obbietto* il bene comune, ma per *mezzo* adoprerà, oltre il *comando* che piega col dritto la volontà, anche il *convincimento* che lega l'intelletto, ed il *bene sensibile* che colle sue impressioni inclina al comun vantaggio tutto l' uomo inferiore. Dal che si vede che il nostro sistema non esclude il sistema *utilitario*, ma sol lo subordina alle idee di *giustizia* e di equità: talchè possiam far tesoro di tutte le belle teorie astratte del Romagnosi, il quale fonda il bene politico sulle passioni ben dirette, di tutte le utili osservazioni e classificazioni materiali del Bentham senza rinunziare all' altro tesoro assai più prezioso del comun senso di onestà, e dello spiritualismo cristiano.

Se non che, pongasi mente che quest' infimo principio di movimento sociale per via d' *interesse* e di sensibilità quando nello individuo prevale allo impulso ragionevole, egli è in questo un disordine [147], benchè l' arte politica sappia valersene a ben sociale. Or il disordine dell' individuo (oltrechè è per sè stesso un male e dell' individuo medesimo e della società della quale egli è membro) tende a propagarsi e a divenire un male sociale, special-

mente quando viene quasi autenticato dalle leggi sociali [a]. Dunque la perfezione del governo consiste nell' usare bensì ambe le molle di *ragione* e di *interesse*; ma insieme applicare alla seconda tanti correttivi che ella rimanga inferiore alla prima e da quella dipendente [LXXXV].

Ed ecco ciò che significano le voci *governare*, *regolare*, *dirigere* ecc. Chi *regola* non volge immediatamente le proprie forze all' intero finale, ma e adopera a volgere colà le forze *altrui*, e secondo la natura di queste adopera i mezzi. Così se voglia adoprare a produrre un effetto le forze *elettriche* vi adoprerà dei conduttori metallici, se l'impulso dell'acqua le darà un pendio proporzionato, se le forze di un animale o lo pungerà collo sprone o lo alletterà coll' esca. Regolar con mezzi proporzionati l'uso delle forze umane in modo che con tutta la energia, senza urto scambievole, cospirino ad ottenere il bene particolare, subordinatamente al sommo bene: ecco in breve la idea del governo di un superiore sociale [b].

---

[a] Così p. e. un governo che tenga quieto un popolo *soltanto* immergendolo nei divertimenti, ottiene una tranquillità momentanea; ma la compra col corrompimento che porterà a suo tempo amari frutti; un governo che appoggi la fedeltà dei suoi ufficiali *unicamente* a vistosi stipendii, li rende venali e però li dispone a vendersi al maggior offerente ecc.

[b] Ha dunque ragione il Bentham allorchè dice: « l'unique objet du gouverne- « ment doit être le plus grand bonheur possible de la communauté ». Ma quando soggiunge: « le bonheur d'un individu est d'autant plus grand que ses « souffrances sont plus légères et en petit nombre, et que ses jouissances sont « plus grandes et en plus grand nombre »; egli pretende guidare una mandra di bruti e non già una società di uomini. Se volea parlarci di governo d'uomini dovea parlarci non solo di *piacere* e di patimento, ma ancora e in primo luogo di *ragione* e di *torto*: i quali sono sì distinti da *piacere* e *patimento*, che certuni hanno *piacere* di una *ingiustizia* riconoscendone il *torto* ma amandone il *bene sensibile* che per essi risulta.

733. Or supponete che l' autorità traviando non cerchi il ben comune, non muova la ragione, non inclini la sensibilità, che ne avverrà? ne avverrà che tutto un popolo strascinato dal pendio di natura, sarà ritroso al comando, giacchè in ciascun individuo l' uomo tutto quanto riceverà tale spinta a disobbedire, che l'impulso del comando sarà debole a comprimere tal empito. E di qui nasce talora, anche nelle più ordinate associazioni che alcune leggi mai non prendono vigore, altre dopo breve ora decadono: ma di ciò a suo luogo [1091].

In queste circostanze l' operare *istintivo* è nella *moltitudine* un operare cieco indeliberato, benchè in molti *individui* possa esser reo, e in tutti gl' individui deliberato e libero. E come è *cieco* nella moltitudine ciò che è *deliberato* negl' individui? La *moltitudine* ha in questo caso *unità* di azione senza concerto precedente, senza avvertenza presente, senza scopo preciso in futuro dell' operar *sociale*; non ha insomma un perchè universalmente conosciuto e voluto; all' opposto ciascun degl' *individui* conosce il *perchè* del proprio operare, e per conseguenza ne è l' arbitro. Dal che ne segue essere moralmente certo che, a lungo andare, un governo o ingiusto o imprudente troverà nel suo vizio il suo gastigo [a], essendo a lungo andare impossibile moralmente che una cieca moltitudine d' individui resista agl' impulsi della sensibil natura; « Louis « XIV, narra il C. di Maistre, s' était permis de dire je ne connais « pas un plus beau gouvernement que celui du Sophi... Le maré- « chal d' Estrées eût le noble courage de lui repondre: mais, Sire, « j en ai vu etrangler trois dans ma vie [b] », e il Guizot parlando del

---

[a] A questa cagione di timore pei governanti ricorse il Fergusson per risolvere la intricata e pericolosa quistione della *reazione popolare* di cui parleremo altrove [1004 segg.].

[b] *Du Pape*, T. 2, cap. IX, p. 12.

medio evo: » Les émeutes populaires étaient le grand mode de responsabilité du tems, l'organisation intérieure des communes se réduisait à deux élements fort simples, l'assemblée générale des habitans, et un gouvernement investi de pouvoirs à peu près arbitraires ; toute la responsabilité de l'insurrection *a* » : ma non per questo sono innocenti gl'individui che ben potrebbero moderarne la forza applicandovi i dettati di prudenza e di dovere ; onde per giusta pena del loro cieco trasporto a secondare quegli irragionevoli impulsi, avviene poi che, ordinariamente parlando, essi trovano nell'anarchia il peggior dei flagelli, delusi da coloro che li sommuovono per tutt'altro fine che del pubblico bene.

734. Concludo 1.° che l'operar *sociale* è quello che ha principio nell'autorità parlante per bocca del superiore: 2.° che questa dee spingere al comun bene l'uom tutto quanto con mezzi proporzionati alle sue naturali propensioni; 3.° che il *ben comune* consiste nella conformità dell'oprar sociale cogl'intenti del creatore: 4.° che questi intenti divini debbono guidar al bene la società nelle relazioni di ordine *esterno*: 5.° che la società ha dovere, e dritto nell'ordine esterno di aiutar l'individuo alla sua natural felicità e col sostenerlo nel conseguimento del bene privato proporzionato alle individuali sue forze, e collo associarlo agli altri nel cooperare a quei beni più universali che esigono forze più gagliarde.

735. Or se questo è il *fine* dell'operar sociale voi vedete scorrerne due conseguenze: 1.° l'*operar* sociale sarà perfetto se otterrà questo fine; 2.° l'*essere* sociale sarà perfetto se porrà la società in istato di ottenerlo. Dal che si deducono le due leggi fondamentali dell'operar sociale: 1.° legge: *la società dee tendere* a produrre il *ben comune;* 2.° legge: *la società dee rendersi viepiù capace di produrre il ben comune;* o in altri termini: 1.° la società dee *render perfetta la propria operazione;* e affine di poter operare più perfettamente,

a Leç. 7. p. 79.

2.° dee *rendere perfetto il proprio essere*. Nel che voi ravvisate la legge universale di perfezione [14] applicata alla società, la cui perfezione nell'*essere* si misura dalla capacità di operare, la perfezione nell'*operare* dalla dritta tendenza a conseguire il fine: e il conseguimento ne forma la felicità, il riposo [18 seg.].

736. Queste due leggi fondamentali ridotte dal Romagnosi a quest' altra formola; come le società son fatte per gli uomini, così i governi sono fatti per le società [a] »; queste leggi, dico, vi danno una idea, se non erro, limpida e razionale di due specie di operazione sociale fra loro diversissime come è diverso il *mezzo* dal *fine*, cioè operar *politico* ossia *di ragion di stato*, e operar *civico* ossia di *ragion comune*, e vi mostra che questo è fine di quello. Quando la società conserva e perfeziona la propria unità ed efficacia [454 seg.] ella opera nell' ordine *politico*. Ma per qual fine procura ella la propria perfezione? *per poter* poi formare il bene degl' individui associati [b]. Quando questo *potere* è da lei messo in effetto, ella opera nell'ordine *civico* o *civile*, al quale è diretto l' ordine politico [c]. Ragionevolmente dunque osservava il Bentham non doversi estimare la felicità di una società dal più o meno di poteri politici che vi gode la moltitudine (del che certuni fan tanto conto!) ma dalla saviezza delle leggi civili e dalla retta amministrazione della giustizia: *ragionevolmente*, dico, giacchè pel *fine* si stimano i *mezzi* [21]. Nel che (sia detto ad onore del *senso comune*) il volgo suol giudicare

---

a *Ist. civ. fil.* t. 2, l. 8, p. 632.

b Questa verità viene proposta anche dal Cousin nelle sue lezioni sopra la storia della filosofia morale.

c Sebbene etimologicamente possa sembrare identico operar *civico* e operar *civile*, pure l'uso vi mette quella distinzione notata dal Romagnosi nel lib. 5 delle Istituz. di civ. fil. ove dice che nella protezione civica l'Autorità opera per ufficio, nella civile ad istanza di parte. Così p. e. i provvedimenti annonarii saranno di ragione civica, i giudizii intorno a liti sopra la proprietà sono e si dicono volgarmente di ragione civile.

più saggiamente di molti filosofi, e vive lietissimo senza *Carte* ed *Assemblee*, quando non gli manchi *pace*, *pane* e *giustizia* [a].

737. Ma una società particolare non trovasi ordinariamente in una remota isola sconosciuta, e però può aspettarsi nell' ordine temporale, or bene or male da altre società che la circondano, e che possono da lei pure or bene or male ricevere. In tal relazione l' operar sociale ha egli qualche legge che ne determini la rettitudine? Se la società ha per fine immediato il bene temporale de' suoi individui, potendo questo bene or crescersi or menomarsi dall' azione scambievole delle società fra di loro, egli è chiaro che ogni società anche in codeste relazioni dee provvedere al bene temporale dei suoi, subordinandolo però sempre alle leggi dell' equità e della giustizia, per cui dee cooperare anche al bene altrui [319].

Ed ecco un nuovo ordine di relazioni sociali in cui i *dritti* e i *doveri* hanno per termine una o più altre società esterne; le quali non avendo *in ragione del solo* ESSERE SOCIALE *astratto* verun dritto l' una sull' altra potranno vantare *in astratto* quella reciproca uguaglianza che considerammo già negl' individui [354].

738. Anche di queste relazioni esamineremo a suo tempo le leggi; per ora basti l' averne dato un cenno per presentare sotto un sol punto di vista tutto, quanto egli è, il sociale operare in una società già formata, che abbiam ridotto all' operar *civico*, operar *politico*, operar *internazionale* di cui presenteremo un saggio teoretico in questa e nelle due dissertazioni seguenti. Incominciamo in questa dallo estrarre le conseguenze incluse nella legge fondamentale del *civico* operare della società, o piuttosto del civico operare dell' autorità nella quale si *personifica* il deliberato operare di quella [730].

---

a Altre comunità rinunziarono spontanee (ai loro privilegi) più della tranquillità volenti che delle franchigie. CANTU' *St. Un*. Epoca XI, c. XVII, p. 317, ediz. Pomba 1843.

NOTE
AL CAPO V.

LXXXV. *Della mortificazione cristiana.*

Questa gran legge sociale, gravissimo obbietto di considerazioni al Legislatore così civile come politico, non potrà mai essere nè ben intesa nè ben praticata fuorchè nel Cristianesimo, ove tal legge si può *intendere* perchè vi si adora un *Dio crocifisso;* si può *praticare* perchè vi si spera in questo Crocifisso *risorto* a gloria immortale. Quindi la nozione e l' amore della *mortificazione*, virtù essenzialmente cristiana, il cui nome dettato dalla dottrina di Cristo 1 alla penna di Paolo apostolo 2, viene oggidì rinnegato sì furiosamente da tanti miscredenti millantatori di lumi e di amor sociale, e distruggitori della base di ogni società, che è il sacrifizio di sè agli altri [317]. « Quel bien font au monde et à « la patrie les austérités des moines »? Domanda l' Elvezio presso Bahle *Stor. della filosof.* t. XI, p. 29. E dopo l' Elvezio è notissimo che i miscredenti gareggiano nel *riabilitare la carne* col S. Simon, col Fourier ecc. . . e sperano poscia ottenere onestà o ragionando gl' interessi o allettando con materiali soddisfazioni. Come mai non si avveggono costoro che il dire all' uomo — sii virtuoso *perchè* senza virtù non potrai arricchire, nè grandeggiare, nè ricrearti — egli è un fomentare queste passioni, le quali cresciute a dismisura rendono l' uomo disposto a sacrificare ogni dovere purchè possa sfogarle? Noi siamo, dice un giornale protestante 3, pienamente convinti che la presente condizione lamen-

---

1 Nisi granum frumenti *mortuum* fuerit.

2 Mortificationem I. C. in corpore vestro circumferentes.

3 V. *Annali di Sc. relig.* t. 18, p. 438.

tevole delle classi lavoratrici debbesi al ripudio fatto nel secolo XVI dell' autorità della Chiesa cattolica . . . questa istando sulla carità evangelica, sul merito della povertà volontaria e della propria annegazione aveva ristretto l' impero del capitalista per rispetti tratti da una vita avvenire: la Riforma cambiò tutto questo; al sistema della povertà volontaria e dell'annegazione propria ebbe sostituito il proprio interesse e cessò di neutralizzare l'eccessivo egoismo col contrasto. . . . Il risultamento fe ridurre il lavoro a compiuta dipendenza dal capitale e gli operai al minimo dell' umana sussistenza.

All' opposto la politica cristiana che dona alla debolezza umana un pascolo, ma insieme glie ne dimostra l'insufficienza e il pericolo; e con ammonimenti ed esempli s'adopera a distaccarne il cuore mentre le concede l'uso dei beni sensibili: questa politica divina muove l'uom tutto quanto senza corromperlo, e dà con tal mezzo ai governi cristiani di congiugnere l' efficacia presente colla consistenza durevole.

Non già che le società cristiane sieno ed operino sempre a norma di questa legge: anzi in quanto società d'uomini esse covano (come altrove accennammo col Romagnosi) il germe di loro corruzione [LXXII]. Ma siccome vivono come *consorzii* in grembo ad una società divina, che trasfonde in esse il suo spirito guidandole con leggi spiritnali a fine spirituale; così esse vengono da questo spirito perpetuamente ritemprate senza pure avvedersene. L' osservazione è del protestante Guizot relativamente alla rozza società del medio evo. « Un certain « idéal moral plane au dessus de cette société grossière et obtient le respect des « hommes dont la vie n'en reproduit guère l'image. Il faut sans nul doute ran- « ger le Christianisme au nombre des principales causes de ce fait: c'est précisé- « ment son caractère de ..... tenir sous leurs yeux un type infiniment supérieur « à la réalité humaine et de les exciter à la reproduire 1: » nel che apparisce la sapienza altissima di quel detto — *voi siete sale della terra* 2. Così l'intendessero coloro che talora inveiscono contro certe istituzioni di cattolica mortificazione, e domandano a che serve la quaresima? a che l' astinenza dei Certosini e dei Minimi? a che la solitudine, la povertà, l' umiltà dei Camaldolesi e dei Cappuccini? *A che serve!!!* ... Serve a dimostrare al cristiano che vi ha una felicità fuor dei sensi, e maggiore della felicità dei sensi: serve a far sì che il cristiano arrossisca delle ricchezze, del fasto, delle voluttà, anche quando la debolezza ve lo strascina ed incatena: serve a far sì che il povero, il tribolato vivano quieti nel lor travaglio vedendo che altri abbandonano volontariamente le ricchezze e i piaceri, e lasciano alla società quella pace che potrebbero intorbidare. Ecco a che servono codesti esempii; essi sono un perpetuo protesto della virtù

1 Guizot *Civ. franç.* leç 34, p. 517. 2 Vos estis sal terrae.

contro l'allettamento sensibile, di cui non può spogliarsi la volgar debolezza: essi le dicono che le viene permesso di usarlo per conforto, ma non di riposarvi per termine di sue brame [31 , 289 , 292]. Questo a dir vero lo dice a lettere cubitali il Vangelo. Ma siccome ogni dottrina, giusta la bella osservazione del Balmes [t. 2, c. 30, e sua nota] allora soltanto entra nella realtà dell'ordine pratico quando s'incorpora in una istituzione; anche la mortificazione, la carità, la povertà, l'umiltà del Vangelo doveano perpetuarsi per mezzo di qualche istituzione. Or questo appunto sono gli ordini religiosi: sono istituzioni che attuano le più ardue dottrine del Vangelo, le rendono persuasive e facili coll'esempio e fanno sì che molti le abbraccino, benchè la discretissima autorità della Chiesa a niuno le imponga.

CAPO II.

DEL CIVICO OPERAR SOCIALE. MATERIA MODO E MEZZI.

ARTICOLO .

Su qual materia opera.

SOMMARIO.

739. — *Dalla prima legge si deduce la materia del governo* civico. Tutela e perfezione.

739. Agevolare agli uomini coll'ordine esterno il conseguimento di naturale felicità [726] assicurando a ciascuno i suoi diritti [727] e crescendogli con social cooperazione i *mezzi* [728]: ecco in breve il dovere sociale *civico* [736] di cui prendiamo qui a spiegare le conseguenze. *Materia* e *condizioni* del *civico* operar sociale, ecco i due punti, la cui spiegazione comincerà a disegnarne il tutto.

La società dee *tutela* ai dritti degl'individui: or quali sono i dritti dell' uomo? Dritto a *vivere* [379] ad *averne i mezzi* [399] ad adoprarli *liberamente* [402] o in altri termini dritti di *conservazione*, di *dominio*, di *indipendenza*; sono questi i dritti precipui che nell'uomo la società dee *proteggere* [a].

---

[a] Il Romagnosi li riduce a proprietà *personale, reale, morale* e di potestà domestica che direi piuttosto *sociale* (V. Ist. di civ. fil. t. I, p. 160 e ap. 169) distingue la protezione in civile, civica, politica: la 1.ª ordina i cittadini fra loro, la 2.ª li congiunge nelle opere comuni, la 3.ª ne forma e protegge l'unità sociale.

La società dee crescere la perfezione dell' individuo cooperandovi *positivamente* in quelle cose a cui le forze private non giungono: le forze dell' uomo sono di mente, di volontà, di corpo: dunque la società dovrà adoprare positivamente la sua attività nell' ampliare le forze *intellettuali*, *morali e fisiche* nello individuo colla cooperazione sociale.

Articolo II.

Come opera in tal materia.

SOMMARIO

740. *Modo del suo operare: proporzione di giustizia.* — 741. *Tutela dei dritti vivi,* — 742. *secondo le leggi rigorose della collisione* — 743. *giustizia dei dritti eminenti segnati con tal legge* — 744. *dimostrazione della stessa legge col principio di* utilità. — 745. *Epilogo: l' uomo in società nulla sacrifica; la società non deroga al dritto naturale* — 746. *l'autorità dee conformarsi all' ordine si* teorico *come* pratico — 747. *ingiustizia di chi rinfaccia ad ogni monarchia l'* arbitrario — 748. *la società opera coll' analisi delle sue funzioni* — 749. *questa analisi è preparata dalla natura.*

740. Ecco in breve la materia del *civico* operare che andremo or ora spiegando; ma prima interniamoci alquanto ad osservare *come* la società deve adoprarsi in tal lavorio.

La società, ente morale ideato dalla nostra ragione, non ha forze reali e fisiche se non negl' individui di cui ella è la unità [a]. Quando dunque diciamo che la società *protegge* e *perfeziona* l' operar dell' individuo, noi diciamo in sostanza ch' ella adopera le forze di tutti per proteggere e perfezionar l' operar di ciascuno. Ma notate che le *forze*, di qualunque specie elle sieno, sono un capitale frut-

---

a Ragiona di questo, e questa volta meno spropositatamente del solito il Bentham tom. II, pag. 189.

tifero, giacchè ogni forza *tende a produrre* un effetto; onde la società, che dispone delle forze di tutti gl' individui associati, dispone in sostanza di un fondo formato a spese loro comuni e però di un fondo comune. Or che cosa domanda la legge di ordine dedotta dal principio di universale astratta uguaglianza ridotta al concreto nelle disuguaglianze individuali [355]? Domanda che il *frutto* vada a chi impiega il *capitale* [357] perchè individui *uguali* non divengano *disuguali*, individui *liberi* non divengano *servi* [435] faticando in pro d'altrui. Dunque la legge di ordine domanda alla società ch' ella disponga la cooperazione sociale in maniera da ripartirne il lavoro a proporzione del frutto, e viceversa il frutto a proporzion del lavoro. Sia adunque ch' ella chieda all' individuo l' opera o i beni o i dritti o checchè altro possa mai individuo in altrui vantaggio adoprare, ella non può chiedere se non per compensarnelo a proporzione [a]. Avvertasi per altro che il supremo bene dell' uomo e però il primo compenso ch' ella deve ai sacrifizii di ciascuno in favor del ben pubblico è l' *ordine* di giustizia; non essendovi cosa che tanto ferisca e sì universalmente tutti e ciascuno degl' individui associati, quanto il vedere insediata l' iniquità sul trono e la giustizia oppressa. Il suddito che sente di essere giustamente inceppato per leggi gravato di balzelli o anche punito per delitto po-

---

a Sebbene a dir vero la mia espressione non fu qui esatta mentre dissi che la società *chiede all' individuo*. Chi rende tutto ciò che riceve, ed anche più, non può dirsi che nulla *chieda;* ma solo che *ordina* ad un bene maggiore l'uso delle forze private, le quali da chi non conosce o non cura il ben comune, verrebbero ordinate ad un bene minore. *Oro lo facoltà di stor peggio,* dice il Romagnosi (*ist. di Civ. fil.* l. 1, lib. V, cap. 2), *non merito nome di diritto*. Così in una epoca ove la pubblica autorità avea minor forza, ogni barone dovea fabbricarsi una fortezza e levar una truppa per ottener sicurezza; eppure la sicurezza ne era assai minore di quella che ora ottiene con nulla più che chiudere il suo portone perchè veglia adesso con minor suo dispendio a comun sicurezza la pubblica protezione.

trà rassegnarvisi a malincuore; ma non sarà impiagato così come dal vedere commessa, sia pure a danno altrui, una evidente ingiustizia: la quale essendo contraria alla ragione è per ciò stesso contraria alla più eccellente, alla specifica delle facoltà umane.

La legge fondamentale del *civico* operar sociale potrebbe dunque ridursi a questa — la società (e per essa l' autorità) dee far sì che ciascuno cooperi a *difendere* e *crescere* l' ordine di giustizia e il bene comune senza sua perdita, anzi con vantaggio proporzionato alla sua cooperazione. — Ma questa regola è ancora espressa in forma sì astratta, che appena accenna alla pratica; conviene abbassarla a poco a poco, e darle corpo: tentiamolo.

741. Se l' ordine sociale dee produrre il bene pubblico senza danno dei privati, dee salvar loro interissimi i loro dritti. Ma di grazia, quali sono i *veri* dritti dei privati? Sono quelli che dall'urto di dritti più gagliardi non vengono arrestati e sospesi [351]: quelli, e quelli *soli* sono veri *poteri secondo ragione* di muovere le altrui volontà; giacchè i dritti collisi non sono se non un principio di tal potere, che non può giugnere all' atto, non può muovere le ragioni associate.

742. La legge dunque di procacciare il comun bene *senza perdita del privato* potrà ridursi a questa — *determinar la quota del cooperare di ciascuno secondo la legge della collisione dei dritti*. — Or qual è questa legge fondamentale? 1.° — Il dritto più gagliardo prevale al più debole [363]; 2.° più gagliardo è il dritto che riguarda un bene maggiore. — Or il bene della onestà è maggiore della vita, il bene della vita maggiore della roba. Dunque, benchè a *parità di circostanze* il dritto di molti prevalga, mai non potrà accadere che il dritto di molti alla roba escluda il dritto di pochi o anche di un solo alla onestà, o alla vita. Ma quando i dritti di *pochi* o di *uno* vengono in collisione coi dritti omogenei di *molti*, è evidente che l' *uno* e i *pochi* debbono cedere al dritto dei *molti*, al-

meno *in quanto* vengono da questo contrastati, rimanendo per tutto il di più in pieno vigore [362]. Così quando il dritto del pubblico alle comunicazioni commerciali pretende il transito nel campo di un privato, cadendo la collisione d' ambe le parti sul *sito*, il privato cede al comune il *sito*; ma il comune gli compensa la *rendita* perduta, giacchè quella *rendita* non cadea sotto la collisione, non essendo necessaria alla pubblica strada. L' autorità che in questo caso obbliga il privato a cedere, altro non fa che imporgli per legge positiva ciò a che sarebbe obbligato dalla naturale equità e benevolenza, la quale impone di condiscendere allorchè *quod tibi non nocet alteri prodest*.

743. Le quali considerazioni possono far comprendere come i dritti *eminenti* per cui la società dispone dei privati; lungi dall'aver nulla d' ingiusto, sono anzi una rigorosa applicazione dei principii di *ordine*, di *giustizia* e di *equità*, vero bene dell'uomo, e però principio nnico di sua felicità qui in terra [20]. E questo pnnto parmi di molta importanza, perocchè con una riprova analitica può rendere viepiù evidente la legge da noi qui stabilita sinteticamente.

744. Noi dalla natura della società abbiam dedotta questa legge in forza dei principii universali di giustizia; e abbiam concluso che ella dee formare la felicità sociale: ora diciam al rovescio — questa legge forma la felicità sociale; dunque ella debb' essere legge di naturale onestà. — Questa forma di argomentare, va, per vero dire, soggetta a molti errori, giacchè *utile*, *felicità* ecc. sono voci che possono da varii variamente interpretarsi ed applicarsi; ma, quando venga adoperata con *retta idea di felicità* a conferma della antecedente dimostrazione *a priori*, essa può aggiugnere gran forza alla persuasione. Vediamo dunque se questa legge forma veramente la felicità sociale.

È facile il vedere quanto giovi alla società l' esatta applicaziono del principio di *collisioni dei dritti* nel determinare qual sia il ben pubblico: giacchè senza tal principio che cosa è il *ben pubblico?* Ciò che piace a ciascuno: se amate divertirvi sarà divertimenti, se arricchire sarà il commercio, se conquistare sarà la guerra, se riposare sarà la pace ecc.... e a nome ancor del *ben pubblico* vedrete in Francia il terrorismo alzar patiboli e scannar innocenti, come vedeste già in Gerosolima la politica di Caifasso inchiodar l' Innocenza sulla croce *per bene del popolo* [a]. Dal che ne seguirà nella società 1.° la rovina del debole, del povero, del meschino; giacchè la costoro querela è compressa dalla prepotenza a nome del *ben pubblico:* così il *ben pubblico* a Sparta trucidava gl' Iloti, a Roma martirizzava i Cristiani, in Inghilterra opprimea gl'Irlandesi.

2.° Il timor di ciascuno; giacchè ogni pubblico provvedimento potrà domandar la rovina di qualcuno, ed ottenerla agevolmente. Or questa perpetua tema ed incertezza formano uno dei più tormentosi pungoli all' uomo onesto, e disgusta la miglior parte della società, gli amici della pace [b].

3.° La intolleranza di leggi; giacchè la volontà umana che cede *anche in proprio danno* alle leggi dell'ordine, suo vero bene [353], resiste al disordine anche talora quando le tornerebbe in pro: così si videro molte volte degli equi protestanti detestar in Inghilterra l' oppressione dei cattolici.

4.° La loro inosservanza; chè a lungo andare ripugna all' uomo e molto più al magistrato l' aperta ostinata ingiustizia.

5.° Quindi il discredito dell' autorità, la sfrenatezza delle interpretazioni ed epicheie, l' arbitrio dei giudizii coi tanti mali che ne derivano.

---

a « Expedit unum hominem mori pro populo .... ut non tota gens pereat ».

b Questo punto è dilucidato dal Bentham ove parla della *attente trompée* T. 1.°.pag. 81, seg. ma al suo solito, sotto il falso lume del principio *utilitario*.

745. Concludiamo pur dunque che il ben pubblico altro non è se non il più alto grado possibile della *giustizia* che protegge e della *equità* che promuove colle forze di tutti il bene di ciascuno: che per conseguenza la Podestà ordinatrice a questo dee tener l'occhio nel disporre delle forze comuni, talchè niuno sacrifichi del proprio dritto se non quel tanto che colliso dal dritto altrui, già non è più suo e però non è più sacrifizio. Così accadrà nella nostra teoria che 1.° l' uomo sociale di nulla *realmente* sarà privo se non di quello a che più non ha dritto e che egli stesso *dovette voler lasciare* per proprio vantaggio, giacchè *dee voler* la giustizia, suo *vero bene*. 2.° Che la società ossia l' autorità non avrà mai dritto di cangiare le naturali relazioni, ma solo di dichiararle autorevolmente: dichiararle cioè in modo che la sua dichiarazione serva di principio alla unità dell' operar sociale, giacchè l' autorità è il principio di unità sociale.

Dal che può comprendersi in qual senso sogliam dire che l' autorità *può trasferire il dominio, può sospendere i dritti* ecc. Queste espressioni possono avere un senso eccessivo [a] per due parti: 1.° nel supporre che l' autorità possa cangiare i dritti a suo arbitrio; il che la renderebbe padrona di ogni legge ancor di natura: 2.° nel supporre che la dichiarazione dell' autorità non abbia altra forza

---

[a] Un esempio ce ne presenta il SAY T. I, pag. 154, in quelle parole di Lui-« gi XIV: « Les rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition « pleine et libre de tous les biens ecc. » Una dottrina simile a questa venne già predicata in presenza di quel Filippo II che certuni presentano come il tipo del dispotismo assoluto appunto perchè era fervente cattolico. Ma il cattolicismo è sostenitore tanto della giusta libertà dei sudditi quanto della legittima autorità dei superiori. L'adulazione del predicatore commosse dunque i cattolici spagnuoli; e l'Inquisizione, quel tribunale che si crede il fermo sostegno del dispotismo, l' obbligò a ritrattarsi come potete leggere nel BALMES (*Protestantesimo e Cattol.* t. 2, pag. 312).

che l' evidenza della verità dichiarata; il che la pareggerebbe ad ogni dottor privato. No: la dichiarazione autorevole deve esser fondata sul vero come la legge [V. Diss. III], ma il suddito vi si dee conformare perchè l' autorità è l' ordinatrice della società.

746. Con questi schiarimenti avendo applicato al *civico* operare l' universalissimo principio delle leggi sociali [314, 319] *tendi al bene comune*, egli è facile applicarvi eziandio la legge fondamentale che dee guidar l' uomo nella scelta dei mezzi, giacchè determinato il fine i mezzi teorici e pratici sono determinati: se non che è da avvertire che i mezzi sono determinati nell' ordine obbiettivo, ma possono essere subbiettivamente indeterminati perchè ignoti. Dovere civico della società è dunque il formarsi chiara idea dei mezzi dopo aver chiarito e determinato il fine.

I mezzi possono essere e teorici e pratici, giacchè dopo aver detto — il bene comune si otterrà per es. *col* prosperar il commercio, *col* rettificar le idee ecc. — ancora dovrà ricercarsi qual fia il *mezzo* pratico a sospinger gli uomini verso questi intenti secondarii, i quali sono anch' essi *mezzi* rispetto al ben comune: i mezzi di ordine *teorico* sono quelli che nascono dal material sistema della natura esteriore: i mezzi di ordine *pratico* sono quelli che nascono dall' indole della natura umana, la quale dee muoversi per opera della società a produrre il ben comune [a].

747. La retta cognizione degli uni e degli altri congiunta colla ferma volontà di ottenere il vero ben comune, costituisce eccellente l' operar *civico* dell' autorità. Essa dunque è ben lungi dal godere di quello assoluto arbitrio che l' Hobbes le attribuisce (per cui certuni non comprendendo l' orrore delle costui dottrine buttano in

---

a Può vedersi in tal proposito il ROMAGNOSI Introduzione; e più brevemente ma forse anche più chiaro nella Genesi del dritto pen. §§. 528, 534.

faccia ad ogni monarchia il vituperoso titolo di *arbitrario*, di *assoluto*) giacchè è legata e dal *fine*, e dall'ordine *teorico*, e dal *pratico*; essa dee rispettar tutti i dritti che dalle infinite collisioni sociali emergono intatti; dee nel proteggerli e favorirli dipendere dalle leggi con cui natura rese utili certi spedienti e certi altri nocivi; ad usar questi spedienti dee muovere l' uomo *secondo uomo*, vale a dire coll' allettamento dell' *interesse*, e coi dritti della *ragione* [732]; e questo dovere si complicato lega il monarca sul trono come i poliarchi nel consiglio. L' uno e gli altri vi ponno fallir *di fatto*; ma l'uno e gli altri vi sono astretti nel *dritto*. Di *fatto* dunque ogni poter supremo è assoluto sia di uno o di molti, giacchè se di *fatto* avesse alcun limite non sarebbe supremo; di *dritto* nessuno è assoluto, giacchè non ha dritto ad ordinare se non quello che è utile pel ben comune, tanto nell' ordine finale (felicità pubblica) quanto nell'ordine teorico (mezzi per ottenerla) e nell' ordine pratico (arti d' indurre l' uomo ad usarli).

748. Questa complicazione del civile operare e nella sua *materia* e nelle sue *molle* ci farà agevolmente dedurre una conseguenza, che il fatto già ha dedotta prima di tutti i pubblicisti. Se la società dee salvar tanti dritti dee conoscerli, e però dee conoscerne i *titoli* nell' ordine teorico dell' universo [746]; se dee conciliare in una operazione individui e consorzii d' indole sì varia per mezzo della ragione e dell' interesse [732] ella dee possedere mezzi proporzionati alla mole di tanta impresa. *Cognizioni* estese e *forze* di allettativi e di coazione varie ed insuperabili, sono dunque necessarie alla società se ella dee conseguir il suo fine. Dee dunque organizzare in varie classi i proprii individui o consorzii, affinchè ciascuna di esse esercitando particolarmente una professione possa in questa acquistare capacità pari ai bisogni sociali; giacchè individui rivolti ad arti moltiplici sarebbono sol per metà in ciascuna.

È dunque alla società come all' individuo, non pure utile, ma necessaria l' *analisi* delle proprie funzioni: talmentechè da una retta divisione di esse, ricomposta poi nella unità dell'autorità, dipende la perfezione dell' operar sociale, come dalla retta analisi delle percezioni e altre funzioni mentali, ricomposte poi nella sintesi, dipende la perfezione del conoscere e poi dell' operare individuale. *a*

749. Sebbene a dir vero qnesta suddivisione mal potrebbe conseguirsi dall' autorità se essa dalla natura non vi fosse efficacemente aiutata. Ma la natura delle cose, lavoro anch' essa del supremo Fattore come la società e l' autorità, concorre nel medesimo intento; e dividendo negl' individui le capacità, i bisogni e i genii diversi fa sì ch' essi vadano da sè medesimi ad incastrarsi in quelle sedi che si presentano vuote; talchè l' autorità non è ordinariamente costretta a *forzare*, ma soltanto a *regolare* [732] i concorrenti e la loro attività con mezzi proporzionati alla natura.

Si danno per altro dei casi in cui o il bisogno straordinario o qualche irregolarità nell' andamento sociale o qualche momentanea turbazione introdotta dalle passioni dissesta quell' ordine per cui le professioni naturalmente si suddividono a proporzion dei bisogni, ed allora l'autorità potrà essere obbligata a riempir le lacune, costringendo chi non vorrebbe ora a militare in guerra or ad assistere come medico gli appestati ecc. Ma questi sono casi straordinarii essendo naturale incitamento degli uomini entrare in qnelle professioni onde sperano trar profitto nella società. E questa natural suddivisione nelle funzioni sociali tanto più va sminuzzandosi quan-

a Col distinguere si creano le ricchezze intellettuali e col rappresentarle coi segni si crea la potenza mentale. Così in società col *dividere* le professioni si dà un valor sociale al maggior numero (col *rappresentare* questo numero diviene possente) Romag. *Ist. di civ. fil.* t. I, p. 510.

to più la società si va distendendo: non solo perchè il numero crescente degli associati cresce il bisogno di operai in ciascuna arte, ma ancora perchè cresce negli associati e voglie e capricci. La suddivisione poi delle funzioni rendendo ciascuno più abile ad eseguir la propria, perfeziona singolarmente le arti [a]: dal che si conferma per altra via ciò che altrove si disse [LVIII] crescere la perfezione sociale col crescere della estensione.

Premesse queste generali nozioni sopra l' operar sociale, passiamo ad esaminarne partitamente gli oggetti.

---

[a] Qual perfezione acquista nel suo mestiero un operaio che in tutta sua vita non fa se non teste di spille, o martelletti di pianoforte! ecc. (V. COUSIN *Hist. phil. mor.* L. 6. Smith).

CAPO III.

DOVERE DI CIVICA PROTEZIONE.

ARTICOLO I.

Divisione.

SOMMARIO

750. *Tutela nell'ordine* fisico, *e nel* morale — 751. *di ordine fisico, bisogni* ordinarii *e* fortuiti: morte.

750. La società dee proteggere nel privato l'*essere*, l'*avere*, l'*operare* [739]: facendo sì che sieno salvi a ciascuno i proprii dritti [741]: ecco la legge di *tutela* sociale che prendiamo a spiegare in questo capo; l'uomo può esser minacciato in tal materia da nemici or di ordine fisico, or di morale. Incominciamo dai primi.

751. Un intimo principio di dissolvimento consuma perpetuamente la reazione vitale, aiutato dalle forze esterne di natura materiale a cui la ragione individuale va riparando con esterne difese, secondo che l'umana prudenza ne antivede gli assalti. La protezione sociale dee dunque assicurare all' individuo la sua esistenza, facendo sì che egli possa provvedere 1.° ai bisogni ordinarii, 2.° ai bisogni fortuiti. Ma siccome tutte le umane forze vengono meno sotto il colpo di *morte*, tocca alla società che non muore il ripararne come può le rovine.

Eccovi dunque tre doveri sociali: riparar ai *bisogni ordinarii*, alle *sciagure fortuite*, alle *rovine di morte*, facendo sì che chi vuole possa trovarvi riparo [727].

Articolo II.

Tutela dell' esistenza contro nemici di ordine fisico.

§. 1. *Contro nemici costanti.*

SOMMARIO.

752. 1.° *Bisogni ordinarii. Talor l' individuo non* vuole *provvedervi* — 753. *perchè non vi pensa. Rimedio: educazione, spirito pubblico. Sicurezza*—754. *natura del lusso; contrario al dovere individuale* — 755. *contrario alla convenienza sociale* — 756. *dispendioso oltre le forze* — 757. *dunque la società può e dee combatterlo.* — 758. *Guerra di certi politici contro l'elemosina* — 759. *si danno veri poveri e molti* — 760. *lo stato dee provvedervi* — 761. *col tutelarne i dritti, agevolarne i soccorsi, chiarirne i bisogni, offrir guadagni e rifugio* — 762. *rinchiudere i rei* — 763. *ma non gl'innocenti* — 764. *assicurare l' annono.* — 765. *Legge morale di polizia annonaria* — 766. *applicata a* monopolii e privative.

752. Ai bisogni ordinarii l'individuo non provvede o perchè non *vuole* o perchè non *può* ripararvi. Che egli non *voglia* parrebbe quasi incredibile, se una perpetua sperienza non ci mostrasse di *fatto* questa *incredibile* scioperatezza non solo in quegli artigiani che bevono la domenica nella bettola il lavoro dei sei dì feriali, ma anche negl' impieghi e nell' arti più lucrose; onde suol dirsi che il danaro se ne va con quella stessa facilità con cui viene. Il che può nascere o dal non *prevedere* il bisogno o dallo *sperarne d' altronde* riparo. Cura degnissima di società ordinata sarà dunque il far sì che cessi o almeno si diminuisca la malefica influenza di queste due cagioni: far sì che l' uomo e preveda il bisogno e vi provveda da sè medesimo.

753. A far sì ch' ei preveda il bisogno, giova più d' ogni arte la privata educazione, e un certo spirito di assestatezza che nasce nel pubblico ora dall'educazione, ora dalle professioni a cui la so-

cietà principalmente attende. Ma siccome è nella natura dell'uomo, al dir di Tullio, il lanciarsi nel futuro, così è forza dire, che se l'uomo non vi provvede ne sia distolto da qualche cagione violenta: e la cagione se ben si mira è o la *disperazione di conservare*, e a questa somministra rimedio la fiducia nella pubblica *sicurezza*; di che si dirà parlando della tutela dei *dritti*: o la *necessità di spendere* imposta dall'opinione irragionevole del pubblico, e a questa vollero riparare colle leggi suntuarie i nemici del lusso. Di questa diciam poche parole.

754. Che cosa è lusso? è egli un male? e male cui possa e debba la società divietare? Ecco tre quesiti intorno a cui risponderemo *teoricamente* secondo i principii da noi stabiliti [279]: chi bramasse più diffusa ed erudita risposta, vegga il bel discorso del profondo Gerdil nel T. V delle sue opere.

Lusso è l'eccessivo dispendio fatto per ostentazione nei mezzi di decente conservazione [279]: eccessivo è il dispendio quando è contrario o al *fine individuale*, o al *fine sociale*, o all'ordine dei *mezzi*. Il fine individuale dei mezzi di conservazione è il *sostentamento*, la *sanità*, la *robustezza*: un dispendio che stempra le forze di corpo e di spirito, che logora la sanità e rende inabile a procacciarsi sostentamento, che prepara accelerata la morte, è contrario al *fine individuale* di questo mezzo.

755. Il fine sociale del dispendio nella conservazione del corpo è ciò che abbiamo detto *decenza*, ossia *il convenevole*. A ben comprenderne la natura riflettasi che nella società, la disuguaglianza di condizioni è necessaria [728 e 749]; necessarie per conseguenza e le maniere varie di ottenere i particolari intenti delle condizioni, e i varii generi di vita più o men laboriosa, e i varii gradi di dignità e di ossequio. Il militare non potrebbe vestir come il togato, nè questi reggerebbe alla corazza e all' elmo; chi studia non digerirebbe la cipolla del mietitore, nè il mietitore sarebbe pago del

cioccolatte per mezza giornata; le spalle del facchino non otterranno mai la laurea dei dottori, nè il consiglio del ministro sarà riverito come il comando del sovrano. È dunque nell'essenza della società una varietà nel trattamento esterno, perchè la varietà delle condizioni crea varietà di *mezzi*, di *bisogni*, di *gradi*. Il *convenevole* a ciascuna è *decenza*, il soprappiù è *lusso*: dunque lusso è *dispendio disordinato* anche nell' ordine sociale.

756. Finalmente è eccessivo in ordine ai *mezzi* quando talmente eccede le forze di chi spende, ch'egli non può adempiere gli obblighi che ha sì verso *sè stesso* provvedendo nel futuro ai bisogni e a quelle tante sventure che potrebbero incorgli: sì agli *altri* cui dee sussidii or di giustizia or di carità [a].

757. Che se il *lusso* è un dispendio eccessivo contro il *fine* e contro *l' ordine dei mezzi* relativamente all' *individuo* ed alla *società*, è evidentemente un male anche sociale; contro del quale la società ha dritto per conseguenza e dovere di riparar sè medesima con tutti quei mezzi che la prudenza suggerisce e la giustizia approva: fra i quali la religione, contro di cui tanto inveirono perchè nemica al lusso, è certamente il mezzo più efficace insieme e più soave con che la società possa ottener tal riparo. Insegnando l' orror della voluttà, il disprezzo del fasto, la inviolabilità dei doveri: essa sterpa dalla radice il lusso, e stabilisce nelle mura domestiche il regno di una saggia economia ricca pei presenti e provvida pei bisogni futuri [LXXXVI].

Essa, e forse essa *sola* può essere la utile legge suntuaria; giacchè ogn' altra, dice il Say [b] quasi mai non ottenne l' intento:

---

[a] « Le luxe est une crime toutes les fois qu'un membre de la société souffre « et qu'on ne l'ignore pas ». (D'ALEMBERT *Elémen. de philos.*)

[b] SAY *Econ. polit* T. III, pag. 62.

« quand les moeurs étaient dépravées, on savait les éluder; elles étaient inutiles dans le cas contraire, et de plus elles portaient atteinte à la propriété. » Ai dettami della religione possono aggiugnersi le norme della umana prudenza: nel qual proposito il Say (nel terzo volume della sua economia politica ai capi 4 e 5) fa delle belle osservazioni parlando delle spese utili e delle inutili; e stabilisce quattro canoni economici che ben possono entrare, parlandosi di economia, in un trattato di morale. « Le spese meglio intese, dic'egli, sono 1.° *quelle che soddisfanno bisogni reali*, ch' egli riduce alla sussistenza, sanità, beneficenza. Perciò più comodi e meno splendore, più biancheria e meno trine, più cibo e meno salse, più abiti e meno ricami, ospizii più vasti e meno pomposi, strade buone e non lussureggianti, pochi palazzi ma case pulite ecc.

2.° « *Le spese durevoli ed in merci di buona qualità*. I pranzi, i fuochi, i giuochi sprecano in un momento dei capitali da cui potrebbe trarsi stabile utilità; le merci cattive esigono per molti capi le stesse spese che le migliori.

3.° « *Le spese fatte in comune*: di qui l' economia delle comunità religiose, civili, militari: un sol cuoco e un sol fuoco può preparar i cibi per venti persone come per quattro, o sei.

4.° « Finalmente *le spese fatte sotto le norme della probità, della morale*: le contrarie finiscono ordinariamente colla rovina così dei popoli come dei privati ».

758. Diciamo ora una parola della cagione opposta per cui suole avvenire che certuni *non vogliono* prevenir i bisogni per la lusinga di trovarvi rimedio nell' altrui pietà [752].

« La società, dicono certi politici, provvedendo ai costoro tar-
« di bisogni incoraggisce l' ozio e la prodigalità; periscano dun-
« que gli sciaurati nella miseria ove si precipitarono, e trovino il

« castigo nella lor colpa medesima » [a]. Poco diverso da questo è il linguaggio di Bielfeld, il quale non riconosce poveri al mondo se non infermi e storpii a cui, dice, dee provvedere lo Stato: il provvedere agli altri è un danno pel pubblico, e un vizio della morale teologica, e della Chiesa [b], che fomenta l'ozio e distrugge l'industria. Io non so come possa un cuore umano non inorridire a tal linguaggio: ma sospendiam lo sdegno e ragioniamo.

759. Un saggio politico deve esaminare 1.° se veramente si dieno poveri oltre gli storpii e gl' infermi: risponderà la più volgare osservazione, essere numerosa la classe di coloro il cui lavoro non basta al vitto quotidiano, numerosa l' altra cui basta appena, numerosa quella che per aver qualche risparmio dee negare a sè stessa ogni più innocente sollievo: date a costoro dei figli, supponeteli campati da un incendio, da una inondazione; metteteli in mano di un concussionario, di un usuraio, di un litigante; e ditemi se, oltre gl' infermi e gli storpii, non si danno altri poveri [LXXXVII]. Sebbene a' dì nostri il negare codesta povertà è divenuto non meno ridicolo che spietato dopochè tutti gli economisti e i pubblicisti hanno osservato nei paesi dediti all' industria quel terribile fenomeno del *pauperismo* [c] e studiano indarno di mettervi un rimedio. « La povertà degli operai gravata dalle ricchezze dei capitalisti, è un problema che non può risolversi (dice il Giornale protest. Americano *Rivista quadripartita* di Browson oggi convertito al cattolicismo) se non col ritorno alla religion cattolica [d]. E in-

---

a V. MALTHUS: *Essai sur le principe* etc. T. 3, pag. 108. Livrons cet homme coupable à la loi prononcée par la nature.

b Ap. GERDIL l. c.

c Di questo tetribil fenomeno abbiam ragionato più diffusamente nell'*Esome critico* p. 2, c. 4, §. 4.

d V. *Annali di scienze relig.* t. 18, p. 438 seg. Maggio e Giugno 1844.

fatti se fate il calcolo di ciò che guadagna un campagnuolo per sè e per la sua famiglia lo troverete si scarso da restare in dubbio come possano campare [a].

760. 2.° Lo stato è egli obbligato a provvederli? Lo stato, abbiam detto, dee proteggere tutti i dritti [727]: dunque se essi non hanno perduto il dritto a vivere, lo stato deve assicurarlo; nè so comprendere come il Say possa dubitarne [b]. « Se i loro mali, « dice egli, non risultano *se non* dalla infermità di nostra natura, « non apparisce facilmente (*on ne voit pas aisément*) come le isti- « tuzioni sociali sarebbero obbligate a ripararli ». *Non apparisce*? Dio buono! or che cosa è società umana? non è ella cospirazione a ben comune? e però sussidio contro i mali comuni? or qual male più comune di quello che viene *dalla sola natura*? Anche Atene al dire del Cantù avea tasse pei poveri [c]: qual vergogna che un cristiano o almeno un uom civile vivente fra cristiani non sappia vedere un debito di carità ravvisato perfino dal più corrotto paganesimo!

761. 3.° Ma *come* deve provvedere ai poveri? Assicurandone i dritti, abbiamo detto poc'anzi, e non già imponendo a sè stessa un impossibile dispendio. Dunque 1.° agevolare ad essi il rivendicarli per mezzo di Polizia e Procedura accessibile, equa, spedita. 2.° Fomentare la misericordia del ricco: al che giova, oltre la religione, il lasciarlo libero nel disporre dei suoi benefizii: *violentarli* con tasse o *deviarli* dallo scopo a cui spontaneamente li destinò, sono mezzi certissimi di esaurimento. 3.° Facilitare la cognizione dei *veri* poveri: se i finti poveri fossero smascherati non avrebbero più un

---

a Ne facea il calcolo un giornale Piemontese, *la Patria* 1852 e trovava per risultato centesimi 84 per ogni coppia di coniugi coi figli.

b SAY l. c. pag. 125.

c CANTU' St. un. t. 3, p. 201.

quattrino. La Chiesa [a] cattolica rende in ciò allo stato un servigio inestimabile nei suoi parrochi, il cui ministero penetrando perpetuamente nei più meschini tugurii conosce per ocular ispezione la vera miseria assai meglio di quei *politici* che non sanno più ove trovare dei poveri. 4:° Procacciare con pubblici lavori ad ogni meschino occasione di campare, e con pubblici alberghi rifugio ai più abbandonati.

762. Ma sarà egli lecito chiudervi per forza quei miseri che van mendicando? La reclusione è privazione di libertà; or niuno può essere privato di libertà se non per delitto (o per frenesia di cui qui non occorre parola). Dunque sarà lecito chiudere per forza coloro in cui il mendicare è delitto. Or il mendicare è delitto per chi può campar col lavoro, giacchè crescendo per finti poveri il numero dei mendichi senza che crescano però i benefattori, vengono a defraudarsi i poveri veri di quell' aiuto che, *ad essi soltanto*, sarebbe destinato dalla pietà dei ricchi. *Sous un prince sage l' oisiveté doit être odieuse dit Bousset. . . elle produit les mendians, cette race qu' il faut bannir d' un royaume bien policé et se souvenir de cette loi: qu' il n' y ait point d' indigens et de mendians parmi vous* [b].

763. Ma chi o non trova lavoro, o lavorando non può campar sè e i suoi, vietar che domandi e punirlo dell' essere misero col farlo schiavo, non veggo da qual legge possa ciò tollerarsi non che permettersi. Se le loro voci e i loro cenci importunano la dilicatezza

---

a Leggasi in tal proposito un bellissimo articolo del giornale *La Scienza e la Fede* (Fasc. 4, Aprile 1841, pag. 279) nel quale M. Blanqui professore di economia politica all' Istituto di Arti e mestieri in Parigi paragona la filantropia degli Inglesi e la carità del Clero francese nel soccorrere i poveri; lo scrittore *liberale* non può riuscirne sospetto.

b VILLEM. BARGEMONT. Econ. polit. chrét. p. 104.

dei ricchi, questi dar vi possono spedito rimedio, o col crescere la mercede a chi può faticare, o coll'arricchire le istituzioni di pietà sì che lo starvi sia conforto dei miseri *innocenti* e non tortura; e questi allora vi concorreranno spontanei.

764. Con tali provvedimenti non solo sarà tolta di mezzo la *prodigalità* e l' *inerzia* che *non pensano* ai bisogni [752], ma sarà provveduto a molti di quei miseri che *vi pensano*, senza *poter ripararvi*. Ma non basta soccorrere i miseri, giacchè una società numerosa se non vi si provveda da chi ne regge il timone, diverrà misera pel solo suo numero, a cui mancheranno alimenti quando ancora non mancasse il danaro. Ogni società è dunque obbligata a far sì che non manchino le necessarie vettovaglie; al che si provvede colla *polizia annonaria*.

765. A noi non tocca il darne le norme, oggetto tutto proprio di politica economia, perocchè tutto di ordine teorico: disputi essa per qual via si possa meglio assicurar l'abbondanza, se col libero traffico o colla coercitiva del Governo. Qui la scienza morale non ha che da ricordar due principii: 1.° l'autorità sociale deve usar quello che presenta maggior sicurezza alla sussistenza, minore offesa alla libertà. 2.° Per conseguenza *se fosse vera* la dottrina di coloro che insegnano l' abbondanza ottenersi colla libertà dei traffichi, illecita sarebbe la coartazione. Ci si permetta per altro di aggiungere qui due osservazioni, non già per decidere la quistione in senso contrario, ma solo per fornire ai lettori un mezzo di serbare l'equilibrio dell' imparzialità a fronte delle declamazioni libertine che mostrano piuttosto lo spirito di partito che l' amor della verità.

L' assoluta libertà del commercio equivale alla libertà dei forti contro i deboli, giacchè concede ai grandi capitalisti di assorbire in una specie di monopolio gl' interessi dei capitalisti minori: cotalchè il sommo della libertà ben potrebb' essere qui una terribile

schiavitù, come schiavitù degli onesti è quella libertà per cui vengono affrancati dalla carcere gli assassini. E ciò che si dice dei grandi e piccoli capitalisti può dirsi ugualmente dei grandi e piccoli stati come osservò nel Senato Piemontese l' assennatissimo Mar. della Tour notando il dissesto prodotto in Piemonte dal libero scambio in faccia all'Inghilterra, mentre tutte le altre potenze aveano ricusato di condiscendervi [a]. La seconda osservazione è che supposta eziandio l'utilità pecuniaria, potrebbe riuscire nociva politicamente questa libertà quando trattasi di certi generi la cui mancanza indigena metterebbe un popolo in una perniciosa dipendenza dagli stranieri. E forse la guerra di Russia del 1854 avrà dato in tal materia un documento memorabile a tutto il resto d'Europa, la quale correa pericolo di rimaner senza fromento, intrapresole dallo Czar nel porto di Odessa.

Ma questo sia detto soltanto per cautela dei nostri leggitori, lasciando al tempo e alla economica sapienza dei politici il determinare maturamente una temperata polizia annonaria.

766. Questi principii ci fanno comprendere in quali casi possa dalla pubblica autorità o permettersi o commettersi quel traffico esclusivo che suol dirsi *monopolio*, quando concedersi e negarsi le *privative;* giacchè i principii morali qui sono i medesimi: *salus populi suprema lex*. Ma siccome queste prerogative includono una coartazione della libertà, debbono esser richieste da un *dritto* più forte che collida il dritto di libertà. Tal potrebbo essere il caso p. e. degli scopritori di arti novelle in pubblica utilità: i quali impossessatisi, e per lo più con lungo pensare e spendere, della loro invenzione, non possono venire spossessati senza ingiustizia; e a danno pubblico volgerebbesi in tal caso il negare le *privative*, giacchè cesserebbe lo stimolo a scoprire e a pubblicare le scoperte.

---

[a] *Echo du mont Blanc*. 21 Avril 1854

§. II. *Tutela sociale contro nemici fortuiti di ordine fisico.*

SOMMARIO

767. 2.° *La società dee tutela ai soci contro i casi* fortuiti — 768. *essi sono più a carico di lei che dei privati* — 769.-*i privati ve l' aiutano con associazioni assicuratrici*—770. *la società li seconda con mezzi sociali* — 771. *conforta le loro società* incomplete *e le dirige* — 772. *esse non debbono essere segrete* — 773. *la società non dee impedirle se non nel male* — 774. *legge morale delle associazioni di sicurezza.*

767. Abbiamo detto assai dei nemici *consueti* che perpetuamente e dapertutto cimentano la vita umana: ma poco avrem che dire delle cause fortuite di scadimento, potendo ad esse in gran parte applicarsi ciò che dei primi abbiam detto, giacchè in ambi i casi il dovere di tutela sociale nasce dal medesimo principio, e mira al medesimo intento. Due sole osservazioni aggiungeremo, l'una intorno alla obbligazione sociale, l'altra intorno ai mezzi di compierla.

768. I. Se la società è obbligata a proteggere il dritto e dovere degl' individui mentre essi ribattono le ingiurie di natura più costanti e conosciute; molto più sarà, mentre combattono contro casi inopinati e talora inopinabili. Questi casi sono, per così spiegarmi, quasi onninamente sociali, perchè la società è la *sola* che sia certa d' incogliervi. L' individuo che in pochi anni di vita a pochi palmi di terra stende i suoi dritti, e per una sola via cammina agli eterni suoi destini, potrà compir sua giornata senza essere stato mai, non dico vittima, ma nè spettatore di un incendio, di un naufragio, di un assedio: ma la società che vive colla vita del genere umano, e coprendo ampio territorio combatte con ogni elemento, dee necessariamente in qualche sua parte soffrire di tempo in tempo qualcuno di quegli assalti, che abbiam detto all' individuo *fortuiti.*

Dunque il dovere di provvedervi più a lei si spetta che agl' individui, i quali se ad ogni *fortuito* pericolo oppor volessero appropriata difesa, consumerebbero i lor capitali in provvedimenti che poscia lor sarebbero inutili.

769. Se non che gl'individui spinti per un canto dal timor del pericolo, e per l' altro dalla impossibilità di provvedervi con forze private sogliono a tal uopo ricorrere ad accidentali associazioni [447] e sgravano in tal guisa l' autorità da molte cure, alle quali i privati possono più efficacemente attendere, e più opportunamente provvedere: *attendere più efficacemente*, perchè concentrati in un punto solo i loro sforzi riescono più gagliardi; *più opportunamente provvedere*, perchè l' opportunità dipende più dalle cognizioni individuali che dalle universali. Una prudente protezione conceduta a queste associazioni oneste è dunque non tanto una condiscendenza del governante quanto un dovere di lui per assicurare ai sudditi l'adempimento delle obbligazioni di carità e di benevolenza, nell' atto che assicura parimente i loro materiali vantaggi. I quali vengono annoverati dal ch. prof. de Luca [a] e possono ridursi a questi due: accumulare i valori, e agevolarne la destinazione produttiva. Li accumula riunendo i piccoli capitalisti, incoraggiando nuovi risparmii col frutto dei primi, crescendone l' effetto a modo di moltiplica e non di addizione e formando in tal guisa quei grossi capitali senza cui l' industria moderna cadrebbe.

Agevola poi la loro destinazione, 1.° perchè rende intraprendenti i socii, 2.° perchè forma lo spirito degl' intraprenditori, 3.° perchè danno maggior guarentigia alle intraprese, 4.° perchè scemano la fatica e i pericoli. Ma perchè questo si ottenga, leggi delle associazioni debbono essere 1.° spontaneità, 2.° libertà nei mezzi, 3.°

---

a *Principii elem. della scienza econ.* pag. 164.

negl' interessi, 4.° presidenza di uno capace, 5.° *azioni* accumulate, 6.° prontamente realizzate. I vantaggi che da tali associazioni trar possono principalmente gli operai vennero chiaramente spiegati dal Thouar nel libro ai braccianti sul modo di campar meglio, nel quale si mostra quanto migliore potrebbe divenirne la sorte dei braccianti.

770. II. Due doveri ha qui dunque la società: secondare gli sforzi dei privati, provvederli di mezzi più vasti ed efficaci. Questo ella suol fare con istituzioni e molte e varie delle quali è straniero a questa opera il dar contezza: argini opposti alle acque, canali opposti alla siccità, guardie contro il fuoco *(pompieri)*, lazzaretti contro la peste e poi tutta la mole di *polizia sanitaria*, cogli svariati rami a cui ella si stende di spedali, di farmacie, di medici, di venditori di vettovaglie, di rimedii alla insalubrità or dei climi or delle *industrie:* tutto ciò può dare ampia materia alla *statistica* per discorrere, e alla social carità per operare. La morale qui non ha da dir altro se non che quanto sarà, senza danno di libertà, maggiore la sicurezza degl' individui, tanto sarà più perfetta nelle sue istituzioni la società.

771. In quanto a secondare gli sforzi individuali nelle associazioni di comune sicurezza, due sono i doveri sociali; fomentarne l' attività, regolarne la direzione.

Fomentarne l' attività 1.° perchè codeste associazioni sono un fedele adempimento del primo principio sociale: 2.° perchè sono un vincolo strettissimo di sociale unità: 3.° perchè soddisfanno al diritto che ha ciascuno di avere aiuto nelle sue calamità: 4.° perchè sono uno dei mezzi più efficaci ad ottenere il ben pubblico, dando un organismo alle classi del popolo tanto più efficace nell' operare, quanto è più soave e spontaneo nel popolo l' aggregarvisi. Ed ecco la causa per cui la Chiesa cattolica favorì in ogni tem-

po come ben nota il Balmes *a* questo principio di associazione fra gli operai degnissima della carità cattolica.

Ma la stessa efficacia di queste associazioni potrebbe renderle pericolose, se, divertendo dal retto, non più ad aiutare ma a ferir si volgessero la società maggiore: dovrà questa dunque reggere in tal modo la lor direzione che, senza nulla perdere di attività, concorrano al ben comune, a cui sono per natura indirizzate, come ogni parte è per natura inclinata al ben del tutto.

772. Al che recava ugualmente soavissimo aiuto la Chiesa ponendo i corpi di arte o mestieri sotto gl' indirizzi della religione nelle rispettive loro confraternite. L' eterodossia moderna le volle distrutte sotto pretesto di libertà, ma il bisogno naturale e la scellerata cospirazione sostituì ben presto alle abolite confraternite quelle così dette associazioni operaie che formano lo spavento degli onesti e prendono non di rado tale indole che non debbon certamente sopportare sotto un Governo provvido e forte: che se è *dovere* e però *dritto* della società il vegliare alla direzione di tali *incomplete* associazioni, egli è chiaro non poter queste sottrarsi col *segreto* all' occhio dell' autorità. Per la qual cosa vuolsi attentamente distinguere il dritto di *libera associazione* che certi Governi popolari concedono, dal dritto di formare *segrete conventicole* che ripugnerebbero alla *natura* di ogni Governo, giacchè sottrarrebbe al suo sguardo, non che alla sua forza ordinatrice, le molle più possenti dell' organismo sociale.

773. Dovranno dunque le associazioni particolari formarsi in modo che mirino al proprio intento secondando l' intento pubbli-

---

a « Cabalmente este ha sido siempre uno de los principios favoridos del ca« tolicismo, el qual proclama la union en todo. » T. 2. Può leggersi il cap. 60 della Democrazia ove lungamente discorre intorno ai Gremios ed altre cospirazioni d' arti in Barcellona.

co, e a questo dee tener occhio la società. Ma, salvo il pubblico bene, ella non potrà da tali *consorzii* pretender nulla, se non la fedeltà a quegl' impegni che avranno contratti; la qual fedeltà ella dovrà pretendere allora precisamente quando del suo concorso verrà richiesta, come altrove diremo.

774. E in che consiste tal fedeltà? nell' apprestare il *pattuito* soccorso a chi *realmente* ne abbisogna [a]. Imperocchè la nequizia umana, che di tutto abusa, ben potrebbe abusare ancora di queste società assicuratrici, se elle non avessero leggi esatte e di facile applicazione per ben valutare e compensar i danni; ben potrebbe, per esempio un associato incendiar il proprio tugurio deliberatamente se sperasse ottenerne compenso valevole a fabbricarsi un palazzo. Retta proporzione fra la *certezza* del danno, la sua *quantità*, la sua *casualità*, le *contribuzioni* del danneggiato, le *forze* e il numero degli associati; ecco i principii di equità sui quali deve appoggiarsi la fedeltà delle società assicuratrici.

Incoraggiarne gli sforzi, impedirne i traviamenti: ecco il dovere dell' autorità affine di provvedere alle cause fortuite di social rovina proteggendo a ciascuno i suoi dritti [LXXXVIII].

---

a Il BENTHAM, così valente calcolatore come svergognato moralista, discorre assai bene sopra questi contratti di assicurazione (T. I, pag. 167 e altrove).

§ III. *Tutela sociale contro la morte.*

SOMMARIO

775. 3.° Triplice tutela contro la morte. — 776. Rispetto dovuto ai sepolcri — 777. consentito dal genere umano. — 778. Questioni da esaminare intorno alle successioni — 779. perisce in morte ogni dominio individuale: resta il sociale — 780. si prova pel dritto ipotattico — 781. da cui nasce una specie di alto dominio domestico — 782. ne nasce ogni dritto successorio. — 783. Applicazione varia — 784. anche all' ordine politico — 785. Epilogo — 786. Dritto dell' individuo a testare: come dalla natura? — 787. come dalla società per legge positiva? — 788. Epilogo del dritto successorio. — 789. Epilogo della tutela sociale contro i pericoli di ordine fisico.

775. E che potrà mai la società contro questa inesorabile ed invincibil nemica? già abbiam veduto che molto ella può avanti che il colpo ne scenda, ma poichè la crudele rotò la falce e mietè la sua vittima?.... Raccoglierà allora la società pietosa quelle ossa in un sarcofago, e procurerà di far rivivere nei suoi il defunto concedendogli tutela dei *dritti* e dei *doveri* superstiti, e sostentando quel consorzio domestico ch' egli reggea, membro della pubblica associazione. Diciamo di questa triplice tutela con che ella protegge gli avanzi del defunto, e la culla delle famiglie future.

Sepoltura.

776. Ma della sepoltura un solo cenno; veggane chi vuole la erudita disputazione del Grozio [a]; noi non faremo che accennare esser dritto e dovere sociale il proteggere in tal guisa i defunti 1.° perchè non può l' uomo non rispettar in altrui quella immagine che

---

a I. B. et P. L. 2, cap. 19.

stampò di sè in ogni uomo la Man creatrice: 2.° perche l' immortalità delle anime ne rende rispettabili i cadaveri: 3.° perchè sebbene non debita nè conosciuta naturalmenté, pure alla natural propensione conforme è l' idea della resurrezione dalla divina Bontà all' uom promessa. 4.° Il sottrarre alle fiere gli avanzi dei nostri cari è suggerimento di naturale effetto. 5.° Le solennità con cui viene onorata la tomba contribuiscono ad accertare il fatto della morte: fatto alla società rilevantissimo per le mutazioni di sociali relazioni che per la morte succedono nei superstiti. 6.° Queste solennità ridestando nell' uomo i pensieri di una rimunerazione futura, eccitano al presente ad una vita onesta.

777. Queste e tante altre ragioni consimili dedotte dalla natura, obbligano la società a rispettare le ceneri dei trapassati perfin sul campo di battaglia; giacchè

« Non dee guerra coi morti aver chi vive ».

Laonde fra le nazioni pagane ancora, tranne sol le più selvagge, la tomba fu oggetto sacro, quasi protesta del più importante fra i dogmi sociali, la rimunerazione futura. I delitti soli, e specialmente il sacrilegio e il suicidio, non trovarono pietà appunto perchè si oppongono direttamente a quei sensi che rendon sacro il cadavere, il *sacrilegio* (e a proporzione altri delitti enormi) alla pietà verso Dio, il *suicidio* al rispetto dovuto al proprio corpo [LXXXIX].

E tanto basti della tutela civica stesa alle ceneri dei trapassati: veggiamo ora come ella protegge la loro esistenza morale continuata nelle loro ultime volontà, e negli eredi del loro affetto.

Tutela dei dritti e doveri, e della famiglia.

778. La protezione delle leggi sociali non potendo rendere immortali gli associati; fa per lo meno, quanto è da lei, che abbiano

una specie d'immortalità le lor relazioni sociali per mezzo del dritto successorio: dal quale nasce in gran parte la perpetuità della società, di cui altrove parlammo [444 seg.] quando si disse come una società che nasce è erede sempre in qualche parte di quella che cade. A farci un'idea delle forme naturali di tal dritto esaminiamo 1.° quale parte aver possa a queste disposizioni la società? 2.° quale l'individuo?

779. Finisce certamente in morte ogni dritto di dominio individuale, giacchè ne perisce la radice [398, 399], cioè il dovere di conservarsi il corpo e la vita. Toltone il padrone, la roba rimarrebbe dunque, naturalmente parlando, a discrezione del primo occupante, nè parmi soddisfacente ciò che dice il Grozio [a] *dalla congettura della volontà del defunto* NATURALMENTE *nascere il dritto ereditario ab intestato*. Un dritto nato da *congettura* e congettura *sì fallace*, avrebbe egli gran forza [313, 362]! specialmente in affare di tanto rilievo!

780. Ma sia lecito tentare una via più coerente ai miei principii (e, se non m' inganna il pregiudizio, più dimostrativa) apertamisi inaspettata nello spiegarli [418]. Ogni società è cospirazione a ben comune con uso di mezzi materiali in comune [306]; e siccome questa cospirazione non potrebbe aver luogo se un'autorità non combinasse gli sforzi, in ogni società esiste un' autorità regolatrice di questi sforzi. E la società e l'autorità hanno dunque un qualche dritto sopra i beni temporali degli associati, *risultante dalla natura* stessa d'associazione, e però tanto più gagliardo, quanto è più gagliardo il principio associante [*Dissert. III*], giacchè ogni effetto è proporzionato alla causa. Questo dritto poco fu considerato dai pubblicisti nella famiglia, perchè per lo più essi considerarono la

---

a L. II, c. 7, §. 4.

società pubblica come un aggregato d' individui sgranellati [a]; ma se si ammetta la teoria ipotattica da noi dianzi spiegata, sussisterà nella famiglia una specie di dritto *eminente*, subordinato al pubblico in ordine al ben pubblico, ma regolatore del dritto individuale in ordine al ben domestico.

781. Ora ammessi questi principii, da noi dimostrati nella Dissert. terza, la morte toglie ella sempre e veramente ogni padrone? Se muore un individuo *isolato*, indipendente da *qualsivoglia* particolar società, sì: la morte ha troncato ogni stame di quella solitaria esistenza. Ma se l' individuo appartenea ad una famiglia, che cosa era egli in questa famiglia? era membro di una società nella quale esistea un principio d'unità costituito dalla natura [690 segg.]. Formava egli dunque con questi individui un esser solo, di cui doveano i mezzi adoperarsi a comun bene; e i suoi domestici aveano un dritto positivo a godere dei suoi beni [b] (secondo certe leggi che qui non ispieghiamo, non essendo necessario allo scopo) come egli a goder dei loro. Dunque aveano essi già occupato in qualche

---

[a] V. BECCARIA dei delitti e delle pene §. 39. Dello spirito di famiglia.

[b] Avvertì questa verità anche il BENTHAM. Ma senza ravvisarne il principio universale: « l'homme n'est pas un être solitaire . . . des compagnons parta- « gent avec lui *dons le fait des biens qui lui* appartiennent *dons le droit* » T. 1.° pag. 94. La subodorava il MIRABEAU, quando diceva che « per trasferire i beni di un defunto fuori della sua famiglia, converrebbe spogliar quella famiglia in favor degli stranieri contro ogni ragione, ogni giustizia, ogni convenienza » (*Esposizione della dottrina di* S. SIMON. anno I, sed. VIII, pag. 234), come pure il GUIZOT (*Civil. europ.* lez. IV, pag. 38), « lo spirito di eredità e di perpetuità è inerente allo spirito di famiglia. Quindi una sorte d' identità fra il possessore attuale e tutta la serie dei possessori futuri ». E Paolo giureconsulto presso il Vico « *in suis haeredibus* evidentius apparet continuationem « dominii eodem perducere ut nulla videatur haereditas fuisse quasi olim hi « domini fuissent, qui etiam vivo patre domini existimantur . . . post mortem « non haereditate percipere videntur sed magis libere bonorum administratio- « nem consequantur ». (VICO *Sc. N.* t. 1, pag. 109).

modo quei beni col consenso del *condomino;* e la sociale autorità domestica già avea una specie di dominio *eminente* su quei mezzi sociali, e però la morte del padrone non ha lasciata la roba *abbandonata*: la famiglia è tuttor la stessa; la mutazione di padrone benchè sia un *salto* nell' ordine individuale è una *continuazione* nell' ordine domestico. Anzi essendo l' unità domestica una specie d'unità che, assai più d'ogni altra società, ha dell'individuale [492], appena può dirsi che cangi in tal caso *onninamente* la persona del padrone. Il che siccome dimostra la ragionevolezza dell'eredità nei beni, così la dimostra nell' obbligazioni; condannando la spietata stoltezza di que' pubblicisti libertini che pretendono non essere obbligati nè gl' individui nè i popoli dalle convenzioni dei loro antenati. Se lo credessero davvero dovrebbono cominciare dal rinunziare a tutto ciò che posseggono per giure ereditario.

782. Or supponete che, privo di famiglia *naturale*, egli facesse parte d'altra *volontaria* società domestica *completa*, saranno men gagliardi i doveri, giacchè men gagliarda è la causa d' associazione [446 bis], ma il discorso che prima abbiam fatto può applicarsi, colle debite proporzioni, anche al caso presente: e dite altrettanto intorno ai legami che stringere lo possono a pubblica associazione. L' *unità sociale* derivata dal dovere di *socialità* ridotto al concreto in qualche particolare associazione, quest' *unità*, io dico, è dunque la base d' ogni *successione* (che meglio diremmo col giureconsulto Paolo *continuazione* di dominio) come è la base di tutto il sociale operare; e riduce allo stesso principio la successione domestica e la pubblica (del fisco), giacchè principio d' entrambe è l'unità sociale [a].

---

[a] Non so se avesse ben ponderate queste ragioni l'Autore di un certo libretto, stampato non ha guari in Palermo, allorchè dice a pag. 27 con modi, a dir vero, assai franchi e dittatorii: « Ebbero adunque torto tutti coloro che altri-

783. Ma questo principio istesso può ricevere svariate applicazioni per la varietà dei dritti personali e per la collisione. L' associazione domestica *naturale* supera senza fallo ogni altro vincolo, e però collidendo i dritti della pubblica ne sospenderà l' azione; ma sino a qual segno dovrà la pubblica cedere ad altre specie di società domestiche? e nella stessa società naturale quali saranno più gagliardi, i dritti del figlio, o quei della moglie, dei fratelli, degli ascendenti ecc.? Rispondo: Dove è col defunto più intima l' unità di essere, di pensieri, d'affetti, d'operazione? da chi dipende maggiormente la *perpetuità* di quell' *essere* che col dritto successorio, vuolsi *immortalare*? *principio* e *scopo* del dritto successorio, ecco i due precipui elementi con cui giudicare del valore dei dritti naturali in tal materia: ma le applicazioni sono sì sterminate che ci costringono a tacere per non avventurarci ad un oceano. Legga chi vuole i giuristi [a] facendovi l'applicazione di questi principii.

784. Una sola osservazione crediamo dover almeno accennare, perchè cade sopra una circostanza che trasforma in tutt' altro stato

---

buirono le successioni al gius di natura e non è vero, che la legge Voconia diretta a reprimere il lusso femminile, la quale proibiva tra i Romani d' istituire erede anche la propria unica figlia oltre una data somma, non è vero, che fosse ingiusta ed empia, come parve a S. Agostino; nè il debolissimo Giustiniano si fece onore quando nella novella 21 chiamò barbaro il gius antico, perchè nelle successioni preferiva i maschi alle femmine ». V. idee sulla Popol. pag. 27. Le mutazioni avvenute nel dritto successorio non provano che esso sia MERAMENTE *civile*.

[a] Diamone solo qualche esempio — Si domanda *se debba succedere il figlio o la figlia?* il titolo d' *unità* è pari in entrambi; ma la *perpetuità* del padre dura più nel figlio che nella figlia. — *Se la moglie o il figlio?* — L' unità di [492] *operare* è maggiore nella moglie, dell'*essere* nel figlio, dunque l' *usufrutto* potrà andar alla moglie, il *dominio* al figlio: tanto più che il titolo di *perpetuità* è tutto pel figlio — *Se l' amico o la società (fisco)?* — L' *unità* dell' amico è tutta mentale nel caso dell'intestato: la sociale unità è reale ed *esterna*; dunque ha la preferenza nell' ordine sociale [724].

il problema : la famiglia , da noi considerata finora come un puro consorzio di ordine *civico* , può talvolta nella società pubblica formare parte del *politico* organismo: tali erano le tribù in Israello , le famiglie patrizie, anzi al dir del Montesquieu [b] , tutte le famiglie in Roma, le senatorie in Venezia e in Genova, le nobili nel reggimento feudale ecc. Or in tali circostanze la conservazione delle famiglie diviene conservazione della forma ed organismo sociale ; e però il valor dei dritti di successione e il loro ordine prende tutt'altro aspetto. Perdere in Israello una tribù, era un arrischiare le speranze della nazione intera e della sua religione ; perdere una famiglia di nobili nel sistema feudale era perdere un fermo appoggio del trono. Qual meraviglia che da leggi tutto proprie venissero regolate le successioni fra gli ebrei, e nei feudi baronali, e specialmente per beni che erano *dono del Sovrano?*

785. Concludiamo. La *successione* dei dominii nasce dalla sociale *unità* e dalla sua tendenza a *perpetuarsi*: va proporzionata a questi elementi, qualora la domestica esistenza non formi parte organica o dominio proprio della politica associazione.

786. Ma non avrà l'individuo alcuna parte nel disporre del suo per morte? Finchè egli vive, è chiaro che, salvi gli altrui dritti [a], potrà disporre alienando ciò che a lui piace, e apponendovi se vuole la condizione della morte [415], ma l' alienazione suppone accettazione [414], l' accettazione cognizione: or la cognizione delle disposizioni mortuarie può recar doppio danno a chi muore, disgustando tutti coloro di cui egli non appaga la cupidigia, e destando impazienza di possedere nella persona trascelta ad erede.

---

a Esprit des loix L. 27.

b Sussistenza ai figli, debiti da pagare, spese di funerali, dritti fidecommissorii, ec.

787. La società dunque, riconoscendo ed autenticando le *ultime* volontà anche non accettate, ha conceduto al moribondo l'ultimo conforto di social tutela, ponendogli in mano un premio con cui allettare e rimunerare chi lo assiste in quel punto, e liberandolo dal pericolo di essere o derelitto od oppresso. Ma questo, come ognun vede, è *positiva* legge per secondare ed assistere i dritti di chi muore, ma non è legge di *naturale* successione.

788. Riepiloghiamo. Per sè la successione *naturale* tende a protrarre la esistenza dell'individuo in coloro con cui era a lui più intima la unità: ella può venir modificata per natural dritto dalla *positiva* traslazione e accettazione del dominio fra vivi: ma non con dichiarazione di volontà postuma: ragionevolmente per altro la società ratifica le disposizioni di ultima volontà con legge pur *positiva*. Ognuna di queste leggi è vera protezione sociale alla persona e fisica e morale, giacchè senza società nè esisterebbe successione intestata, nè traslazione sicura di dominio, nè dritto di ultime volontà.

789. Ed ecco come la Società protegge la fisica e la morale esistenza dello individuo contro gli assalti che gli vengono dall'universo materiale ora per cause costanti d'insensibile decadimento, ora per isventure fortuite, ora pel terribile colpo di morte. Diremo adesso della protezione con cui la società ci campa da nemici, se non più formidabili, certo più rei; da nemici di ordine morale.

Articolo III.

Tutela sociale contro nemici di ordine morale.

§. I. *Quali sieno questi nemici: dritti dell' autorità nel combatterli.*

SOMMARIO

790. *Che cosa è delitto?* — 791. *l'autorità dee combatterlo.* — 792. *Abbagli del Montesquieu, del Mamiani e del Romagnosi* — 793. *sopra il potere di perdonare.* — 794. *Obbiezioni del Bentham* — 795. *risposta: il perdono è eccezione; ed è per ben comune.* — 796. *Leggi del poter di perdonare e sue basi.* — 797. *Epilogo* — 798. punir *il delitto* e prevenirlo, *due doveri della società.*

790. Il nemico della società nell' ordine morale è il *delitto*, il quale essendo *disordine sociale* è essenzialmente distruttivo della società. Diciamo il delitto essere disordine *sociale* perchè sebbene, gramaticalmente parlando, dir si possa *delitto* ogni colpa, l' uso però dei giuristi suole applicar questo vocabolo alla *colpa che lede altrui nel rigoroso dritto*. *Colpa*, io dico, cioè atto *morale*, prodotto da libera e illuminata volontà [125 seg.] che *lede*, cioè nocivo ad altrui: nel *rigoroso dritto*, vale a dire in *tal dritto* la cui violazione può esternamente e conoscersi e valutarsi esattamente [352] e però va soggetta alla correzione e castigo della società [724]. Una tal colpa è *disordine*, giacchè lede il *dritto*, conseguenza dell' ordine [347 seg.]; è disordine *sociale* giacchè lede i dritti *altrui*, cioè di uomini associati [322].

791. Dal che ne siegue che l' autorità, principio dell' ordine sociale, a cui si appartiene il guidare le *libere volontà* ad un fine comune per mezzi *determinati*; l' autorità, dico, è *naturalmente* inca-

ricata, obbligata di opporsi al delitto e campare dai suoi assalti la società.

792. Nella qual materia possono notarsi tre errori: il primo del Montesquieu il quale dice [a] non potersi unire *nella stessa persona*, salva la libertà e la sicurezza, potere esecutivo e potere giudiziario. Se il *riordinare* è ufficio dell'*ordinatore*, tutti i poteri sociali appartengono essenzialmente ad una sola persona o fisica o morale; e l'immaginaria distinzione del Montesquieu, ben dice l'editore del Bentham [b], avrebbe distrutta, persino la idea di scienza politica [c].

Il secondo è del Mamiani il quale vorrebbe concedere un tal potere a tutti gli esseri intelligenti. « Non che si debba affermare niuno poter ricevere la missione di reintegrare l'ordine perturbato: bisogna per l'opposito affermar risolutamente che non può sussistere un solo essere intelligente ed imputabile a cui non sia comandato » (lett. 2 al prof. Mancino p. XXXIV). Vero è che poco appresso l'A. sembra ritrattarsi e dopo averci detto (p. XXXVI) che tutta la dottrina della competenza sta nella possibilità (dottrina un po' singolare se non frantendiamo, che porrebbe la giustizia a discrezione della forza) soggiunge alla pag. seguente (n. 4) « che coloro che presiedono all'ordine sociale *soli* possono porvi il rimedio e conoscerla ».

Il 3.° errore è del Romagnosi, il quale col Barclai da lui citato, concedendo alla suprèma autorità il dritto giudiziario [d] deriva da

---

[a] Esprit des loix l. XI, c. 6.

[b] Consono per altro al Montesquieu è il Bentham (T. III, pag. 4), ove non vuole che si renda giustizia a nome del Re. Nelle poliarchie ha ragione giacchè in esse il Re non è *supremo potere*: ma nelle monarchie.....

[c] Oeuvres T. III, pag. 80. Della necessità di collocare il potere giudiziario in mano all'ordinatore supremo ragionammo nell'*Esame critico* p. 2, c. 8, §. 2.

[d] Genesi del dritto pen. §. 406. Sembra per altro tenere migliori opinioni nelle *ist. di civ. fil.*

questo *solo* la necessità del poter sovrano. Egli è questo un errore non meno nell' ordine *di specolazione* che in quel *di fatto*: la *specolazione* della natura umana ci dice che l' uomo è fatto per la società (e lo conferma *anche troppo* il Romagnosi quando suppone che senza società ei sarebbe come un bruto), che la società tende ad un fine con mezzi armonici [306], che quest' armonia fra enti liberi, benchè non malvagi, esige un' *autorità* [426]: dunque non la *malvagità*, ma la *libertà* umana è la cagione primitiva della sovranità. E il ridurla a pura coazione è, al dir del Guizot, una idea molto gretta e grossolana [a].

Il *fatto* poi dice che in ogni governo si danno due specie di leggi, le *une* per armonizzare gli associati nell' uso dei mezzi *onesti*, fra i quali esse ne trascelgono alcuni e li fanno *doverosi*, altri ne vietano e li rendono *rei* [346]; *le altre* per costringere colle pene i riottosi ai quali vengono minacciate. Se gli uomini fossero guidati sempre dal dovere morale, certamente non sarebbe necessario che l' autorità li costringesse colle pene; ma ben dovrebbe pur tuttavia *guidarli* colle leggi in tutto ciò che appartiene a ben *comune*: altrimenti chi formerebbe di loro *una società* ? La lor rettitudine farebbe sì che tutti scegliessero a fine *onesto* mezzi *onesti*, ma non già che a fine *comune* mezzi *comuni*.

793. L' autorità dunque è formatrice dell' ordine e dall' esserne *formatrice* nasce il dovere di proteggerlo contro il *delitto*, disordine sociale, e per conseguenza il dritto di punire. Che se a lei appartiene il dritto di *punire*, egli è chiaro che a lei pur tocca il vedere *se debba* punire, o *se possa perdonare*.

---

[a] « C' est se faire du gouvernement en général une bien petite et grossière « idée, que de croire qu' il réside surtout dans la force qu' il deploie pour « se faire obéir.... L' essence du gouvernement ne réside nullement dans la coa- « ction » (leç. 5, p. 45 e seg.).

L' anarchia furibonda fece ogni sforzo per strappare al Re lo scettro di clemenza come la spada di giustizia; e accortamente oprava costei, non pure secondo i suoi interessi, ma anche secon- le sue dottrine: ogni società essendo per lei una repubblica, il poter supremo non è mai presso il Re [525] e però il Re non può mai dispensar dalle leggi, e questa forse è la cagione per cui certuni glielo vorrebbero togliere anche nei governi costituzionali veri governi poliarchici [508].

Ma queste erronee dottrine traslocano solo, non isciolgono la quistione, e poichè il poter supremo in tal sentenza si trova nel popolo, si dovrà cercare se possa il popolo *accordar grazia?* giacchè la quistione riguarda il *poter supremo* dovunque ei si trovi.

794. Il Bentham che propende ad abolir il dritto di grazia (purchè si abolisca la pena di morte) ne stringe tutte le ragioni in un dilemma « o la pena non è necessaria, e non dee intimarsi; o è « necessaria, e non dee perdonarsi [a] ». Conferma e svolge questo argomento mostrando che 1.° la legge può prevedere i casi *perdonabili*, e così il perdono non sarà infrazione della legge: 2.° la facoltà conceduta di perdonare è in contraddizione colla minaccia intimata; questa vuol atterrire il delitto, quella vuol rincorarlo [b]: 3.° la facoltà di perdonare rende odioso il sovrano, facendolo comparire o debole se perdona o crudele se persiste: 4.° se la condanna della legge è in ben comune, il derogarvi è mal comune. Sieno dunque, conclude il Bentham, dolci le leggi, ma inesorabile la esecuzione.

795. Questi argomenti includono qualche verità deturpata da inesattezze, e presso certi pubblicisti, da illusioni maligne, e da

---

a Oeuvres T. I, pag. 185.

b Questa ragione milita contra l'A., imperocchè lo scellerato è molto più rincorato da una grazia stabilita *per legge*, e però *costante* e *notoria*.

invettive acerbe. Il dilemma fondamentale pecca per soverchia generalità; potendo la pena essere necessaria *ordinariamente;* ma in casi particolari per la immensa variabilità dei fatti concreti offerire delle circostanze di eccezione. Dire che la legge *dee prevederle* egli è un dire che o il legislatore non dee far leggi di materia contingente, ed è ridicolo a dirsi; o che deve abbracciar tutto l' ordine dei contigenti possibili, ed è assurdo a supporsi; o che può concedere la facoltà per certi delitti *genericamente indicati*; e questo è un voler conservare il giusto potere di perdonare, mentre si dice di volerlo abolire.

Dal che si vede che sebbene la legge sia in ben comune può essere in ben comune ancor l' eccezione: e ben lo provano i due casi recati dal Filangieri [a] e quelli genericamente supposti dal Bentham come possibili a prevedersi. Non vi ha dunque contraddizione veruna fra il potere di perdonare e la legge di punire, giacchè ne sono diversi i fini; questa vuol atterrir il *delitto*, quella salvar la *società* pericolante, o *lo sventurato* che falli senza grave malizia: e l' uno e l'altro per ben comune.

796. Quel che vi ha di vero nei raziocinii degli oppositori egli è, 1.° che le grazie debbono concedersi solo per ben comune e però di rado e con gravi motivi: 2.° che quanto sarà più perfetto il Codice, tanto saranno men necessarie le grazie. Ma siccome il perfetto *assoluto* non può darsi fra gli uomini, così il potere di perdonare non può assolutamente negarsi, o abolirsi.

Queste regole, come ognun vede, lungi dall' abolire il potere di perdonare, lo suppongono necessario. E necessario egli è veramente 1.° perchè limitata è la mente che porta le leggi; 2.° perchè mutabili sono le persone e le cose sulle quali esse statuiscono.

---

[a] Scienza della legislaz. c. 57, T. 3, pag. 405.

« Cangiate le leggi, dice il Bentham, se son nocive ». Come se fosse certo che la legge contraria sarà la perfettissima; come se un inconveniente che rende necessaria la grazia rendesse tosto cattiva una legge; come se le mutazioni materiali della società, che renderanno a poco a poco necessario il mutar la legge, si operassero in un attimo. Se perfino l' Eterno, come insegna una sana filosofia, si serbò il poter religioso di sospender le leggi della natura, qual meraviglia che le sue ordinazioni sospenda talvolta anche la mente umana ordinatrice della società?

Che se pongasi mente al *fine* [806] del dritto penale, egli è chiaro poter accader certi casi, ne' quali esso venga evidentemente conseguito, prima che tutta sia pagata la pena. Or in questi casi perchè costringere la giustizia a divenire iniqua col farsi inesorabile? Strana cosa davvero che i sostenitori di questo inesorabile rigorismo sieno per lo più coloro appunto che non finano di predicare col Beccaria, pena non necessaria essere ingiusta! E come non veggono nella immensa diversità degl'individui umani e degli eventi potersi dar dei casi in cui la pena ordinariamente necessaria mostrisi evidentemente superflua?

797. Concludiamo dunque il *poter* di perdonare, come quello di dispensare (di cui daremo altrove le nozioni), essere inerente all'autorità, suprema ordinatrice della società, e nascere dalla natura degli uomini e delle cose; l' *uso* poi di tal potere dover determinarsi, come tutti gli atti dell' autorità, dalle leggi di giustizia e d' equità, e dal riguardo al ben comune. Dissi *come quel di dispensare*, perchè in fatti il perdonare è un dispensare dalla legge penale, e nasce dai principii medesimi, e mira al medesimo fine: e nell' uno e nell' altro, come è necessario il potere, così è pernicioso l' abuso.

798. Munita del potere di punire e di perdonare, l' autorità dee valersene a proteggere la pubblica quiete. Or in quanti modi dovrà ella esercitare questa tutela sociale contro *il delitto*? Ognuno sa

che in due modi: col prevenirlo e col punirlo. Diciamo prima del dritto penale, che ci appianerà la via a parlare dei preservativi.

§. II. *Basi del dritto penale.*

SOMMARIO

799. Opinioni dei difensori del patto sociale. — 800. Opinione d'altri moralisti dell' interesse contraria alle idee volgari e alla giustizia divina. — 801. Vere basi del dritto penale: il delitto felice è per sè disordine — 802. la società dee quanto può rimediarvi per debito di amore al colpevole, agli associati, a Dio — 803. Errore del Romagnosi confutato. — 804. Si applichi questa teoria a tutto il dritto penale. — 805. Rettitudine dei supplizii eterni.

799. D' onde nasce il dritto penale nella società? I moralisti dell' *interesse* hanno dovuto ingegnarsi ad estrarlo dall' *amor proprio;* e però hanno tentato vie diverse. Gli uni per via di *patto sociale* pretesero aver gl' individui conceduto alla società il dritto penale che ciascuno ha sopra di sè [LXX]. Incontravano qui una grave difficoltà, ed è che niuno ha sopra di sè il dritto di uccidersi; ma lo Spedalieri rispose che, come in caso d' incendio ho dritto di buttarmi con dubbioso rischio di morte da una finestra per campare da morte certa, così ebbi dritto di *uccidermi condizionalmente* nella social convenzione, per campare dalla morte certa che mi aspettava nello stato di natura. Dopo quanto si disse nel c. X della diss. II è inutile ributtar qui nuovamente la stravaganza di un dritto che nasce da *patto non-mai-consentito*, di uno *stato-di-natura* che può paragonarsi ad *un incendio* (natura *matrigna!*) e tante altre fantasie ormai o dimenticate o derise da ogni più mediocre filosofo.

---

a Così Filangieri, Beccaria, Romagnosi ecc.

800. Altri fondarono il dritto penale sul dritto di difesa [a] avendo prima fondato il dritto di difesa sull'amor proprio. Dedusse quindi il Romagnosi [a] la podestà punitrice non avere verun dritto alla pena quando il delitto è *totalmente* passato: ma siccome nello stato sociale ogni delitto impunito tende a replicarsi, però la colpa *futura* rende lecita la pena del delitto *preterito*. Questa dottrina, che presso il citato Autore seduce per le molte parti di vero che egli ha misto al falso, ha due gravi inconvenienti: 1.° ella contraddice le idee universali, base d'ogni sana filosofia, giacchè la prima idea che destasi in mente ad ognuno dalla voce *pena* (*legale*) è la idea di *punizione* [b]: or non si *punisce* il futuro, ma il passato; e si punisce, *secondo le idee comuni*, anche prescindendo dal futuro danno del *punitore*. Così un padre *punisce* il figlio, benchè nulla ne tema di nocumento per sè medesimo. La idea comune di *pena* non nasce dunque completa dal dritto sol di difesa.

La 2.ª rea conseguenza della teoria penale del Romagnosi è il rendere odiosa l'eterna Giustizia, vendicatrice di delitti passati senza timor di futuri. Comprendo che l'A. potrebbe replicare non doversi dalla nostra misurare le norme della eterna Giustizia: ma se consono al divino è l'umano intelletto [112] benchè infinitamente inferiore, consona alla divina debbe essere l'umana idea di giustizia.

801. Coi nostri principii speriamo di giustificare e le volgari nozioni e la Giustizia eterna agli occhi della filosofia. In forza del pri-

---

a *Genesi del dr. penale* §. 325. Questa dottrina vien attribuita ad Hobbes e approvata dal COUSIN, *Hist. de la Philos. mor.* Leç. 7, pag. 442. « En la ven- « geance ou imposition des peines il ne faut pas regarder au mal passé mais « au bien à venir. »

b BENTHAM T. II, pag. 1. « Le mot *peine*, ou pour eviter toute equivoque, « *punition* est un de ceux etc. »

mo principio sociale *fa il bene altrui*, l' autorità destinata ad indirizzare tutti gli associati verso questo fine comune congiungendoli nell'uso dei mezzi esterni, dee *riordinarli* allor che trasviano [791]. Or l' *ordine* consiste nelle rette proporzioni delle cose; la proporzione fra l' *atto umano* e le sue conseguenze esige che l' atto sia onesto; dall' atto onesto nasce la possessione del *bene* e del *godimento* [16, 37]: il delitto dunque e la felicità del delitto è per sè *disordine* [a] (ed appunto dalla evidenza di tal *disordinatezza* sogliono partire gli Atei per dimostrare non esservi provvidenza nel mondo poichè vi si commettono delitti).

802. Questo *disordine* riconosciuto dal volgo stesso quando freme [b] alla vista di *delitti prosperati*, la società non può riordinarlo in una vita futura, giacchè ella è destinata a mantenere l' ordine esterno nella vita presente [724]: dunque ella dee riordinarlo nella vita presente. Dunque ella dee fare per quanto è da lei che al delitto corrisponda qualche diminuzione di *bene* e di *godimento*. Questa *diminuzione di bene sensibile in compenso di azione malvagia* è ciò che *pena* o punizione si appella.

Così facendo ella compie il primo dover sociale sì verso il delinquente, sì verso gli associati, sì verso il Creatore [c]. Verso il *delin-*

---

a Perfino il Bentham confessa (senza saperne certamente il vero motivo) che « le spectacle d' un criminel jouissant en paix des fruits de son crime est. . . . « une insulte publique à la justice à la morale. » (Tomo I, p. 172.)

b Persin nei teatri le finte prosperità di un finto scellerato muovono la indegnazione di persone che non sono sempre *scrupolose:* tanto è intima alla natura del cuore umano l' idea e l' amore dell' ordine di giustizia vendicativa, ossia piuttosto *rimeritante*.

c « In vindicandis iniuriis haec tria Princeps sequi debet; ut aut eum quem « punit emendet, aut repressis malis securiores caeteri vivant, aut poena eius « caeteros meliores reddat. » SENECA ap. Grot. L. II, c. 20, §. 13. Non so comprendere come il FILANGERI (*scienza della legislazione* c. XXVII, T. 3, pag. 13) porti questo passo di Seneca per provare che le leggi quando puniscono non

quente, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da Lei un incitamento al *bene onesto*, vero bene dell'uomo qui in terra [a]; verso gli *associati*, perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio formatovi dal *delitto felice*; verso il *Creatore* e ordinator supremo della universal società, perchè sostiene imprescrittibili le nozioni di natural giustizia, sulle quali la società universale fu appoggiata da lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l' ordine violato dal delinquente l' *individuale*, il *sociale*, l' *universale* [135].

803. Da questi principii sarà facile il comprendere come tutto l'errore del Romagnosi in tal materia dipende dal principio fondamentale che egli ha abbracciato intorno al vero bene dell' uomo [VIII]. Avendo stabilito che il bene a cui l' uomo tende è il *sentire aggradevolmente*, egli ha dovuto dedurne [b] che in ciò consiste quella *felicità* a cui esso ha inalienabil dritto; che la potestà punitrice dee dunque avere un dritto collidentesi col dritto del delinquente alla felicità, se la pena che gl' infligge debbe essere giusta, giacchè « ogni pena involge nella sua nozione la sottrazione o to- « tale o parziale del *ben essere* di colui che la soffre. » Dovea dire del *ben sensibile*, ed allora avrebbe tosto veduto il falso del seguente §. 298, ove soggiunge non potersi infligger pena giustamente, se non quando è lecito *sacrificare* al proprio bene il *bene del reo*. Chi col privarlo di bene sensibile gli procaccia il bene onesto, non può dirsi assolutamente che ne sacrifichi il *bene;* ma dee dirsi che

---

hanno avanti gli occhi il delinquente: se non che egli parlava solo di *odio* e di *vendetta privata*, e in tal senso ha ragione: la legge ama il delinquente che ella castiga [322].

a La pena anche di morte non fa eccezione *assoluta* a tal dovere, come appresso vedremo [835].

b Genesi del dr. penale c. XVIII, §§. 297 e seg.

gli procura il ben maggiore sottraendogli il minore. Dal che si vede che il dritto penale non nasce da *collisione* fra la società ed il reo, ma da *cooperazione;* giacchè la onestà essendo *per sè* un bene illimitato può possedersi da tutti senza che l' uno ne privi l' altro ; e però non produce *collisione* [361 e 377]. La dottrina dell' *ordine* è dunque una dottrina essenzialmente *pacifica* e VERACEMENTE *filantropica* perchè offre all'uomo un bene che può essere comune senza veruno scapito dei singoli, laddove la dottrina dell' *utilità* è essenzialmente *ostile* ed *inumana*, giacchè mette gli uomini alle prese per istrapparsi di mano scambievolmente quei beni limitati in cui essa ripone la loro felicità.

Dica pur dunque il Romagnosi che la pena di delitto passato è illecita, perchè è una sottrazione di quella felicità a cui l'uomo ha dritto: con argomento consimile io gli potrei dimostrare che niun chirurgo può usare suoi ferri coll' infermo, giacchè *ogni incisione* chirurgica *tormenta colui che la soffre.* Mi risponderebbe egli tosto, esser questo tormento in pro dell' infermo perchè tende a ridurlo in istato normale. Or lo *stato normale* dell' uomo è l' ordine [41]: dunque ogni giusta pena ristoratrice dell' ordine è sottrazione non di ben essere, ma di mal essere. Ed ecco perchè tante volte fu visto il colpevole ravveduto ricevere la sentenza con riverenza e gratitudine: egli nella *giustizia* del suo supplizio ravvisava il *suo bene.* Molto più dopo che l'Uomo-Dio prese le sembianze della colpa volle accettare in corrispettivo non le sembianze ma la realtà della pena. Egregiamente un valoroso giornale cattolico [a].

---

[a] « Pour le chrétien le châtiment même est une grace, une ressemblance avec « le fils de Dieu crucifié pourvu que le condamné l'accepte sincèrement et ren- « tre ainsi dans la justice par la révolution du repentir » (*Univers* 16 Giugno 1846).

804. Queste basi del dritto penale, dedotte da elementi inconcussi di natura e di socialità, e appoggiate *sul fatto* innegabile dell' abbominio in cui tutti hanno la felicità degli scellerati, influirebbero notabilmente nelle applicazioni di tutto il dritto penale, se potessimo in un semplice saggio internarci in quel vastissimo campo. Ma poichè nol possiamo, preghiamo il lettore ad aver presenti questi principii quando scorre le pericolose dottrine di filosofi *utilitarii* (come il Bentham si nomina); noi non possiamo accennarne se non le conseguenze più generali, allorchè l' orditura del nostro lavoro ce ne presenta opportunità.

805. Ed una sola qui ne accenniamo per compiere l' apologia dell' eterna Giustizia, alla quale certi increduli imputano a disdoro e a colpa la pena senza termine, con cui punisce, nè badano che non è la giustizia ma il peccatore stesso la causa di tale eternità di supplizio. Se vuol la giustizia anche umana, anzi l'essenza pur delle cose, che chi non tende al vero suo bene non abbiane il *possesso* e il *godimento* [17, seg.], una volontà che tenda ad un bene falso si pone *da sè* in istato violento e sventurato; e se vi tenda *ostinatamente* si pone in istato d'*irreparabile* infelicità. Or la volontà tende molte volte ostinatamente ad un bene falso, malgrado delle pene che glie ne incolgono; e quante volte un assassino sul patibolo detesta la mannaia senza detestar gli omicidii! quante volte un voluttuoso geme incadaverito sotto i colpi del morbo senza detestare, anzi bramando smaniosamente i piaceri che glie lo procacciarono! Che se questo è lo stato naturale della volontà pervertita, non vi è ragione per cui la tendenza al male non possa in lei durare, malgrado della pena che ne avrà, ancor dopo morte; se dura la tendenza al male dee durarne, necessaria conseguenza, la privazione del *vero* bene, e l'effetto del *falso* che ella abbraccia tuttavia colle stravolte sue brame: e il renderla felice senza ch'ella cangi tendenza sarebbe una contraddizione, un disordine, una ingiustizia. Dunque, posta la

ostinazione, la Giustizia eterna non solo *può* ma *dee* punirla, benchè dal suo peccato non nasca danno a veruno, perchè il non punirla sarebbe disordine. In altra forma, supponendo che per l'ordine morale ci eseguisca un ritorno della creatura al Creatore, l'argomento medesimo può presentarsi in quest' altro aspetto. « Se il bene morale è il ritorno al Creatore, il male morale è il non ritorno: or Dio non può fare che il non ritorno sia ritorno: dunque non può fare che il mal morale trovi il riposo nel Creatore ossia la felicità. Ma il mal morale, ossia il non ritorno, è liberamente voluto dall' uomo; dunque l' uomo è quello che si condanna al male eterno ».

A concepirlo in una terza forma osservate che ciò che apparisce mutabile nei decreti di Dio non è mutazione in Dio ma nelle creature. Iddio ab eterno considerando nel proprio Verbo le relazioni dei mezzi morali col loro fine, pronunzia e approva questa verità specolativa: *« chi non cammina per questa via non giunge a quel termine.* » Questo pronunziato se lo applicate alla creatura prima dell'atto, l'uomo lo chiama legge; se lo considerate nell'atto, ne dimostra il disordine ; se dopo l' atto, ne costituisce la condanna. Il pronunziato è eterno: dunque finchè dura l'atto dura la condanna. Or l'atto dura finchè dura la volontà disordinata. Dunque con questa volontà dee durar la condanna.

Camminano dunque in armonia perfettissima la divina e la umana giustizia ; e col punire pretendono il ristoramento del triplice ordine violato dal delitto.

§. III. *Fine della pena, e sue proporzioni.*

SOMMARIO

806. Dal che possiamo inferire tre oggetti a cui dee mirare nell' intento del legislatore ogni *pena* inflitta al *disordine sociale*, al delitto: ella debb' essere 1.° un riordinamento del delinquente, e però *tende* a *correggerlo:* 2.° un riordinamento della società, e però *tende a ristorare l' ordine esterno* [724]: 3.° un riordinamento delle intelligenze associate, e però *tende a dirizzarne al vero i giudizii* [314, 371] *al bene le volontà.* Pena *medicinale*, pena *riparatrice*, pena *esemplare.*

Di questi oggetti varia può essere la importanza nelle varie società secondo la diversità dei fini: così nella domestica società dei figli col padre, di cui lo scopo è specialmente l'educazione, l'azione *medicinale* della pena è più importante che l'azione *riparatrice*: nella società politica, il cui fine è l'ordine esterno, più importa la *riparazione* dei danni e la *esemplarità*. Ma quanto più si possono tutte congiungere codeste condizioni, tanto la pena sarà più perfettamente ordinata: e sarebbe positivamente ingiusta se *direttamente* mirasse [a] ad escluderne qualcuna [XC], a cui consuonano e il Villemain e il Guizot: « c'est le système pénitentiaire de la philantropie moderne anticipé de 15 siècles par la foi chrétienne [b]. » — « Le repentir et l'exemple sont le but que l'Eglise se propose « dans tout le système pénitentiaire: n'est-ce pas là le but d'une « législation vraiment philosophique? » (e dopo aver parlato di Bentham e d'altri moderni soggiugne) « l'Eglise ne prévoyait « guère qu'un jour son exemple serait invoqué à l'appui des plans « des moins dévots philosophes [c]. »

807. Or ad ottenere questo triplice ristoramento dell'ordine che cosa domanda la natura dell'uomo? L'uomo morale è una volontà libera, guidata dalla ragione, e spinta dal ben sensibile [732]. Di questi tre elementi il ben sensibile è il solo che *positivamente* influisca nel traviar della volontà, la quale *per sè* tende al ben ragio-

---

a Onde ragionevolmente la Chiesa vietò quelle pene che toglievano ai condannati gli aiuti della religione: ella mirò sempre a condurre *dal supplizio al pentimento*, dice il Villemain [LXXIII]. E il *Moniteur* citato dal Ch. Pr. E. Amari in una sua dottissima riforma di statistica dei delitti ecc. (nel Giornal di Statistica in Sicilia T. 5, pag. 125) dimostra che in Roma nelle carceri di S. Michele nascea fino dal 1703 sotto Clemente XI il sì famigerato sistema *penitenziario* di cui si fan belli certi quakeri oltremarini.

b Villemain *Cours de littérat.* Bruxelles 1838, pag. 27.

c Guizot leç. VI, pag. 56.

nevole [151, 140 seg.] quando dalle passioni non ne venga distolta. L'arte dunque del legislatore penale si riduce finalmente a contrapporre al *ben sensibile* del delitto un *mal sensibile* con tal proporzione, che compensi giustamente il *disordine* della colpa, il *danno* dell'atto nocivo, lo *scandalo* delle menti. Svolgiamo con maggiore ampiezza questa idea.

Il male di cui parliamo altro non è che la privazione del bene, dunque il male sensibile privazione di bene sensibile [a]. Or quattro specie noi abbiam di beni nell'ordine sensibile: *vita*, *persona*, *libertà*, *averi*: e però ogni pena dovrà privare il colpevole di alcuno di questi beni, avvertendo principalmente a privarlo di quelli la cui perdita riuscirà più direttamente opposta all'attrattiva del bene che invita al delitto [b].

808. Ma in quali proporzioni? la punizione 1.° dee far provare [805] al delinquente pena corrispondente al piacere che sperò: dunque non dee sottrargli solo quel che acquistava, ma altrettanto di ciò che prima egli possedea; 2.° dee ristorar il *danno*: or ogni delitto reca due danni: l'uno direttamente alla parte lesa pel fatto

---

a Questa proposizione vien dimostrata ampiamente dai metafisici. Noi avvertiremo soltanto che badisi a non confondere il *male* che si sente *colla sensazione* del male, come già si osservò non doversi confondere *il bene* di cui si gode col *piacere* che ne risulta [19 seg.]. Io ricevo una percossa: se ella produce un *disordine* nella economia animale, ecco *un male;* se questo disordine è *sentito*, ecco il *dolore* ossia la *pena*. Può esservi *il male* senza che si senta, può sentirsi assai ed esser piccolo *il male* se sia lieve il *disordine*. *Male* e *dolore* o pene sono dunque cose distinte: il *dolore* è effetto positivo della sensibilità; il *male* è la privazione di stato normale, ossia di ordine, dalla quale esso dolore risulta.

E ciò abbiam detto prescindendo dal male *metafisico*, il quale non fa al nostro proposito.

b Il ROMAGNOSI riduce il penale ai diritti di padronanza, le pene afflittive al personale, le pecuniarie al reale, le infamanti al morale, le interdicenti al sociale (*Ist. di civ. fil.* T. 1, pag. 161 e P. 2, pag. 639).

passato, l'altro alla società atterrita per timor del *futuro*. Dunque la pena dee *reintegrare* il danno passato, e *rassicurare* sopra il danno futuro. Ma avvertasi che l'impulso al delitto nasce dal bene sensibile non in quanto è *per sè*, ma in quanto è *appreso* come ottenibile col delitto: a reagire contro le attrattive del bene sensibile dovrassi dunque far sì che la pena superi non solo le attrattive di esso bene, ma ancor la *speranza* di conseguirlo, la *vicinanza* e la *durata* del bene che seduce. Dovrà dunque crescere la pena a proporzione che il delitto è più difficile a conoscersi, e più pronto nei frutti che porta, e più durevole nel lor godimento.

809. E per la stessa ragione di *proporzionata reazione* tanto sarà più efficace la tutela della legge penale, quanto più sarà e chiaramente *conosciuta* e *sicura* nel cogliere e *pronta* nel ferire e *durevole* nel castigare: dovrà dunque essere proporzionata in queste quattro proprietà all' *apprensione*, *probabilità*, *vicinanza* e *durevolezza* del bene incitante al delitto.

810. 3.° La pena dee ristorare quanto è possibile l' ordine delle intelligenze [802] drizzandole al *Vero Bene*: quest' ordine viene offeso dal delitto in due modi: nella mente del delinquente in quanto il delitto ne dimostra il pervertimento; nelle menti degli associati in quanto il disordine *di fatto* induce a poco a poco quel disordine *di giudizii* che diciamo *scandalo* passivo, poichè il delitto sembra perdere tanto più di sua deformità quanto più spesso vien replicato.

811. Per rimediare a tal disordine nel delinquente, perfettissima sarà la legge penale se tenderà ad eccitare più ancora l'orror del delitto che della pena: ed è questo senza fallo uno dei doveri sociali più importanti, e a cui non si pensa forse abbastanza in molte società. Le carceri che per natural legge di carità tender dovrebbero a sanare le volontà corrotte dei malfattori, sono, generalmente parlando, un total compimento della lor perversione. L'innocente accu-

sato mescolato cogli scellerati convinti, il fanciullo protervo coi sicarii incanutiti, il delitto di sventura coi delitti di malizia; tutti alla rinfusa gittati in quei *bagni* vengono abbandonati al loro rimorso e alla loro disperazione, si che talora indarno sforzasi la Religione di versar i suoi balsami su quelle piaghe.

Molte pie associazioni e molte filantropiche istituzioni si vanno oggidì tentando in soccorso di codesti sventurati. Auguriamo riuscimento felice ai lodevoli intenti delle prime, lodevoli intenti al felice riuscimento delle seconde: ma nè le une nè le altre basteranno giammai a sgravare la società dei doveri che la stringono a procacciar salute per tanti suoi membri infetti applicandovi la propria sua mano.

Con tutto ciò potrebbe accadere che un delinquente ostinato vana ne rendesse ogni cura medicatrice: in tal caso la sociale autorità ha ella fallito onninamente il suo colpo con cui pretendea ristabilire l' ordine nel delinquente? No: se ben si mira, l' ordine individuale [135] sempre viene in qualche modo ristorato. Imperocchè qual è l' ordine a cui mira la giustizia? è un ragguagliamento del *dare all' avere*, ossia *del dovere al dritto* [353 seg.]. Or chi è nell' ordine *individuale* colui che dee *dare*, chi colui che dee *avere?* L' uom *sensitivo* e l' uom *ragionevole* [147, 207]. Il delitto violò l' ordine di queste relazioni concedendo all' uom *sensitivo* una soddisfazione vietatagli giustamente dalla *ragione*. Privandolo di una soddisfazione sensibile che la ragione non sarebbe obbligata a vietargli, vengono dunque equilibrate le partite nell' individuo, la cui ragione non può non approvare la giustizia della pena. Dunque la pena anche nell' ostinato è ritorno, benchè men perfetto, all' ordine violato.

812. Ma non basta medicar il delitto nel delinquente. Il delitto, al par di ogni altro ente e fisico e morale, tende a conservarsi e di-

latarsi [a]. Oppresso in sui principii della condanna obbrobriosa dei più, si appiatta sotto le tenebre del silenzio e della ipocrisia; ma a poco a poco sbucandone si manifesta ai complici e perde parte di suo rossore; poi si adopera a stabilir dei principii coi quali egli possa giustificarsi, e corrompe così i suoi giudici prima di presentarsi smascherato al tribunale detto volgarmente della *pubblica opinione*, cui riguarda come inappellabile e sacro. L' errore è dunque la filosofia del delitto e la sua salvaguardia; combattere l' errore egli è sterpare dalle ime radici il delitto.

813. Ognun vede per conseguenza quanto importi alla società il contrapporsi ai *principii* filosofici del delitto. Ma questi esser possono o nella *ragione* o nell' *interesse* [732]: al pervertimento della ragione si fa argine con altri mezzi che direm poi [870 e seg.]; la pena dee persuadere il pubblico non essere *utile* il delitto. Al che ricercasi 1.° che la pena sia *pubblica;* 2.° che sia pubblicamente riconosciuta per *giusta;* 3.° che superi evidentemente l'*interesse* del delitto; 4.° che non dia speranza ragionevole di evasione.

814. Quando la pena avrà tali condizioni ella sarà la miglior risposta alla pretesa sicurezza di cui si arma il delitto allorchè vuole allettare dei complici. Ma qual è *praticamente* il modo di applicare queste considerazioni *teoriche?* Egli è chiaro che due termini dee ben osservare il Legislatore mentre scrive un codice penale: 1.° il

---

[a] Che ogni *ente* tenda a conservarsi l'abbiam mostrato altrove [272] e perchè tende a conservarsi, tende a propagarsi nella specie, essendo gl'individui soggetti a perire. Ma potrebbe forse nella nostra proposizione sembrar a taluno falso il supposto che il delitto sia un *ente*, giacchè il *male* è una negazione [807] e il delitto è un male. Ma avvertasi che il delitto è, non già *puro-male*, ma *azione-mala* [790]. Ha dunque una parte positiva, e questa tende a riprodursi colle condizioni sue proprie, cioè coll'accoppiamento del disordine morale.

grado del disordine che dee riparare, affinchè possa proporzionarvi la *quantità* della pena; 2.° la *indole* delle persone in cui le dee riparare, affinchè proporzionar vi possa la *qualità*.

Il grado del disordine può considerarsi e nella sua *reità essenziale*, e nella sua *esecuzione integrale*.

815. La *reità* essenziale può considerarsi e moralmente e civilmente ossia *socialmente* ed avere, sotto questi due aspetti, dei gradi assai fra loro diversi; potendo un delitto *moralmente* gravissimo aver sulla società poca, o anche talor nessuna naturale influenza, e però non essere *civilmente* delitto, perchè *non esternato* [724]. Ed ecco perchè le società, anche più perfette nell' ordine civico, hanno tollerato e tollerano pur tuttavia certi disordini *moralmente* gravissimi, mentre altri gravemente ne puniscono benchè *moralmente* men rei: incaricato della tutela di ordine *esterno*, il legislatore politico dee proporzionare i mezzi al *suo* fine immediato, subordinandolo bensì al fine ultimo [725] cioè non opponendosi mai al conseguimento di questo; ma non già mirando a questo immediatamente; il suo scopo è la perfezione esterna della società, ma perfezione tale che l' aiuti all' ultimo suo Bene.

816. Or la perfezione esterna consiste nell' esterna onestà; giacchè la perfezione sociale consiste nell'ordinare rettamente gl' individui umani [726] la cui prima perfezione e felicità consiste nel retto ordine di giustizia [41]. Siccome dunque *moralmente* parlando (a parità di circostanze) è più reo chi manca ai doveri verso Dio che verso sè, più chi verso sè che verso altrui; così *civicamente* sarà più reo chi distoglie la società da ciò ch' ella deve a Dio, poi chi la perturba in sè, finalmente chi ne offende privatamente alcun membro 1.° nella persona, 2.° nella famiglia, 3.° negli averi o dritti.

817. Dal che si fa chiaro l'abbaglio di coloro che avendo osservato, la società politica porre sue cure nel custodire l'ordine esterno,

ne inferirono non dover essa prendersi pensiero della religione e dei *delitti* che si commettono contro Dio. Vero è ch' Ella non è direttrice delle *coscienze*, ma non è direttrice degli *uomini* all'ordine? or il massimo disordine dell' uomo è ribellarsi a Dio, giacchè il primo de'suoi doveri è la religione [208]; dunque il massimo disordine politico è il *delitto* [790] ossia colpa *esterna* che incita l' uomo sociale alla irreligione. Ma di ciò si dirà più a lungo [871 segg.].

818. Un altro punto vien chiarito da principii finora esposti intorno alla gravità politica dei delitti, vale a dire quanto esser debba inesatta l'idea che della lor graduazione aver possono quei pubblicisti che ricusano la base dell' *ordine* abbracciando solo il principio di *utilità*: esattissimi nel calcolare gl' *interessi* e quei *doveri* che dal *solo* interesse dipendono, essi sono poi ciechi nel conoscere le proporzioni che dipendono dalle rette nozioni d' ordine morale. Ed ecco perchè si trovano ridotti non di rado a confondere in un solo concetto la mobile opinione del volgo, che dal Legislatore debb' essere guidata, coi dettati del senso comune che debbono guidare il Legislatore [a]. E tanto basti dei gradi di *reità* intrinseca: vediamo ora quelli che dipendono dall' integrità dell' *esecuzione*.

819. Il delitto è atto della volontà, la volontà può, senza nulla *eseguire*, manifestare la risoluzione di eseguire; può intraprendere l' esecuzione; può porvi l' ultima mano ma fallire nel colpo; può col riuscire nell' ultimo colpo ottenere l'intento. Delitto *pensato*, delitto *parlato*, delitto *attentato*, delitto ossia colpo *fallito*, delitto *riuscito* o *consummato*: ecco i cinque gradi sui quali arresta suo sguardo filosofico il pubblicista di Pavia [b].

---

a V. BENTHAM T. II, pag. 75 e segg. e i due capi XIV e XV del I Tomo ivi citati.

b Genesi del dr. penale.

820. Il delitto *pensato*, dice, non è *delitto* non essendo esterno; dunque non cade sotto il dritto penale: egregiamente; se non in quanto la sua proposizione contro il Burlamacchi [a] egli l' appoggia sull'erroneo principio che il dritto penale è *pura* difesa.

821. Il delitto *parlato*, *la iattanza di volerlo effettuare sono cose*, continua il Romagnosi, *che non si possono riguardar come attentato* [b]; onde ne inferisce *tutto al più poter qui aver luogo le precauzioni*. In questo parmi equivoca la sua premessa e falsa la conseguenza. Equivoca la premessa 1.° perchè molte volte una minaccia può essere un primo passo (attentato) con cui tentasi il guado per vedere quali sieno le forze dell' avversario; 2.° perchè anche quando non abbiasi l' intento di eseguire il delitto minacciato, il solo minacciarlo è uno scemare al minacciato e al pubblico la lor sicurezza e la rettitudine dei loro giudizii almeno relativamente all' interesse della colpa [813]. Or la società deve *assicurare* i suoi, e *proteggere la verità* dei loro giudizii colla pena. Dunque ella può non solo *cautelarsi* contro il mal minacciato, ma anche *punir la minaccia*.

822. Questi raziocinii possono applicarsi agli attentati di delitto impossibile [c] dei quali il Romagnosi vieta alla società stabilir una pena, prendendo la pena come *pura* difesa. Se la impossibilità del

---

a Ivi §. 606.

b Sopra la opinione del Burlamacchi può vedersi la *nota* finale XCV.

c Se pure essi possono darsi; giacchè a dir vero io non ben comprendo come possa un uomo *non impazzito* intraprendere *realmente* un delitto in cui *le cagioni d'impotenza agiscono in una maniera conosciuta e costante* (così si esprime il Romagnosi nella genesi del dritto penale §. 705). Supposto però che un uomo *non pazzo* attenti effettivamente un delitto di tal fatta, è chiaro che lo suppone possibile, che vuole il disordine, che offende la società, che è per sè delinquente in quell'atto *esterno* con cui *attenta*. Dunque questo atto è degno di pena.

delitto non è tale, e in tali circostanze che *mostri mentecatto* il delinquente, l'attentarlo ben lo mostra e audace e malvagio: correggere la sua malvagità, e assicurare contro di lui gli associati sono, a parere di ogni retto estimatore, motivi sufficienti ad usare (moderata sì, ma usarla) la giustizia penale. Nè io so vedere in tal proposito che differenza corra tra *tentar l'impossibile*, e tentar il delitto *che fallisce: forse l'impossibilità può esser messa in di lui conto* (del reo) cioè *imputata* [a]. Uguale è dunque l'imputabilità nell'*attentato impossibile* e nel delitto *fallito*. Or la pena è una conseguenza dell'imputazione [127 seg.]. Dunque se può infliggersi pena pel *colpo fallito* può infliggersi per l'*attentato impossibile* (ricordiamoci che l'attentato è atto *esterno* diretto a compir il delitto); ma colle debite proporzioni sopra indicate [806 e segg.].

823. Tutt'i gradi d'esecuzione frapposti tra il pensiero *deliberato* e la consummazione del delitto, sono altrettanti passi di *attentato* nei quali il disordine morale del delinquente o cresce o si dimostra più grave; sono passi che rendono più vicino e più probabile il successo del delitto [808]; sono passi che crescono i palpiti della probità assalita. Vuole dunque il retto ordine di legislazione che maggior pena si contrapponga alle maggiori attrattive, e che il reo di un primo attentato trovi nella gravezza maggiore della pena contrapposta al secondo un freno che lo trattenga dal commetter questo anche quando ha già commesso il primo.

Nel colpo che *fallisce* il disordine morale e il timor sociale sono uguali a quello del delitto consummato: ma il *danno* è accidentalmente minore: può dunque minorarsene la pena a proporzione [808, 2.°]. Così le proporzioni delle pene tenderanno sempre a rendere *utile* al delinquente non solo il non commettere delitto, ma anche

---

a Genesi del dr. pen. §. 647.

l'arrestarsi in qualunque punto della tenebrosa carriera; e faranno coincidere i suggerimenti dell' *interesse* con quei della *ragione* e della coscienza [732].

824. A questi gradi *integrali* dell'*atto* reo annoverati dal Romagnosi aggiungasi un ultimo grado di reità ed è l' abito reo. Ognun vede ch' esso può notabilmente influire sulle proporzioni della pena; imperocchè dall' un canto l'abito agevolando gli atti rei [194] sembra fornirli di difesa o almen di scusa (o sotto tale aspetto potrebbero chiamarsi ad esame anche le predisposizioni al delitto sulle quali il Gall pretenderebbe [a] appoggiare la massima parte del codice penale). Dall' altro lato essendo l' abito ordinariamente effetto della *libera* volontà [195, 171], l' aumento di propensione alla colpa non solo non iscuserebbe, ma accrescerebbe in tal circostanza la reità del delinquente.

Che se si riguardi la riparazione dell' ordine sociale contro i mali passati e contro i futuri [808] la pena di colpa recidiva o abituale dee crescere notabilmente, sì per la gravezza maggiore di essi mali, sì per la difficoltà sperimentata a distoglierne con pena ordinaria la volontà ostinata.

825. Abbiamo spiegato il 1.° termine a cui dee proporzionarsi la pena, vale a dire la gravezza *essenziale* e *integrale* del delitto: dalla debita proporzione della pena relativamente a questo termine ne seguirà che l' abbominazione del delitto si formerà per *interesse* in coloro che non la concepirebbero per *probità* [732]; e si formerà per l'appunto nelle medesime proporzioni che se fossero mossi dalle norme della giustizia e dell' ordine : talchè le forze di tutti spinte con armoniche proporzioni o dal bene *sensibile* o dal *morale*, dovranno tendere concordemente, benchè con motivi diversi, al fine sociale, a produrre cioè l'ordine esterno [724].

---

a Gall : *Fonctions du cerveau*

Dovranno? ma è egli poi vero che, stabilita la proporzione fra le pene e i delitti, sia stabilita una *perfetta* armonia di tendenze? Sarebbe verissimo, se perfetta armonia individuale esistesso fra gli associati; ma se gl' individui differiscono di *mente*, di *volontà*, di *corpo*, di *averi* [807] egli è evidente che la sottrazione di un bene sensibile determinato non può produrre in tutti la medesima spinta a sacrificar il bene che sperano pel delitto. Un vendicativo ricco e delicato non sarà frenato dal timor di una multa, ma piuttosto da pena afflittiva o infamante; all'opposto un villano nerboruto e povero sprezzerà la vergata e temerà la multa. Insomma, per dirlo in termini generali, la sottrazione di *un oggetto* non è sottrazione di *bene*, se non in quanto quest' oggetto è *fine* d' una tendenza [3]: or l'impulso a tendere risulta 1.° dalla privazione, 2.° dall' apprensione della privazione, 3.° dall'apprensione dell' appagamento sperabile da quell'obbietto, 4.° dalla possibilità di conseguirlo. Dunque se la pena dee distogliere dal delitto, dee sottrarre al reo un oggetto di cui egli non abbondi, di cui conosca la sottrazione, di cui senta il bisogno, di cui vegga il conseguimento connesso colla omissione del delitto. Nel qual proposito a ragione dal Bentham è deriso il Montesquieu, che vorrebbe punir il *sacrilego* colla privazione dei beni spirituali ch' egli calpesta [a].

826. Questo riflessioni sì naturali sopra verità sì evidenti stabilirono presso quasi tutt' i popoli certe varietà di pene, proporzionate alle varietà degl' individui, o piuttosto delle classi, giacchè il legislatore conosce *le specie*, non le *individualità*, quasi inarrivabili perfino al magistrato, anzi talvolta ai domestici stessi. Or la natura opera con qualche costanza anche gli atti liberi, nelle specie [445] assai più che nei liberi individui isolati. Dee dunque il

---

[a] BENTHAM *Oeuvres* T. I, pag. 177.

legislatore, se vuole ottenere l'intento, proporzionar le pene alla condizione sociale dei delinquenti; usar qui la legge dell' *altrettanto materiale* [357] sarebbe aperta ingiustizia che torrebbe l'altrettanto *proporzionale*, e però torrebbe l'armonia sociale, la quale si forma come la musicale, da relazioni proporzionali [a]. Dal che si vede quanto sia scarsa la penetrazione di certi declamatori che vorrebbero in questo abolir ogni distinzione, e *livellare*: dovrebbero prima *livellare* le forze di corpo, i sensi di onore, le speranze di fortuna ecc.

Per questo i legislatori, benchè non assegnino pene *individuali* perchè essi non conoscono gl' individui, pure sogliono lasciare ai giudici una certa larghezza, entro i cui termini possano scegliere la pena, affinchè possano aggiugnere o togliere quanto è necessario a ragguagliare esattamente [b] la pena al delinquente; almeno *quanto* la morale estimazione *può essere esatta*, e l'indole dei rei conosciuta.

Da questo stesso principio della proporzione fra la *pena* che dee frenare e la persona che dee esser frenata [814], ne siegue che il codice penale è essenzialmente variabile secondo il variar dei tempi e delle nazioni, imperocchè secoli e popoli diversi amano *beni* diversi, e però possono dall'amor di questi beni essere e sospinti e frenati diversamente nel delitto. Grande errore è dunque il giudicare delle antiche e delle straniere leggi penali con le idee del secol nostro e del nostro paese; i *mezzi* debbono giudicarsi dalla

---

a « Vous ne me persuaderez pas que le *carcan* etc. soient la même punition pour les personnes de toutes les conditions » (Gall. *Fonctions du cerveau* T. I, pag. 369).

« Les mêmes peines nominales ne sont pas pour différens individus les mêmes peines réelles etc. » (Bentham *Oeuvres* T. II, p. 9).

b Bentham T. II, p. 22 seg.

loro *attitudine al fine* [21], non dalla fisonomia o dall' abito. Se coi Vandali e cogli Unni si fossero usate certe pene che oggidì atterriscono, ne avrebbero riso, e la legge sarebbesi trovata priva di sanzione bastevole [XCI].

827. A proposito della relazione fra la pena e le persone potrebbe proporsi il quesito — se sia lecito punire *col* delinquente o *pel* delinquente l' innocente? — Ma se ben si mira, proposto in tal forma il quesito è contraddittorio nei termini; giacchè altro è la *pena* in genere, altro la *punizione* ossia *pena legale*: potrà ad un innocente infliggersi *pena*, ma questa pena per esso non sarà *punizione* [801, 802]. Riducasi dunque il quesito in termini esatti e ricerchiamo — se sia lecito infliggere un male sensibile a chi non ha commesso delitto, per riparare un delitto commesso da altri?

Per rispondere al quesito dobbiamo in prima ricordare ciò che altrove si disse, potersi dare dei delitti *sociali* in cui tutti hanno parte quegl' individui che, capaci di morale operazione, non si oppongono, quanto è da loro efficacemente al delitto [651 seg.]. Due specie d' *innocenza* possiam noi dunque riguardare negl' individui associati, cioè innocenza *puramente individuale*, innocenza *sociale*; e relativamente ad entrambe si può proporre il quesito.

828. 1.° È egli lecito infligger pena a chi è *individualmente* innocente per un delitto della società della quale egli è membro? — Questo quesito già da noi fu sciolto in altro [651 seg.] proposito, e resta solo che se ne faccia più generale applicazione alle particolari società. Se ogni società ha la sua unità e per conseguenza la sua libera operazione morale; ogni società può meritare e premio e pena [134]. Se *merita la società* non può meritare che ne' suoi membri; membri suoi cooperanti sono quei tutti che da lei non si disgiungono d' intento e di mezzi [653], dunque ogn' individuo che non dissente apertamente merita colla società o premio o pena, perchè forma parte della massa cooperante.

Nè vale il dire che la cooperazione non è provata. Il *fatto* ossia, nel caso nostro, il *delitto* è provato (per ipotesi); è delitto sociale (per ipotesi); l' individuo è associato (per ipotesi); egli non rompe l' associazione separandosi d' intento e di mezzi, dunque *socialmente* egli è reo. Dunque se sopra di lui ridonda la pena sociale, ben gli sta: ella cade a suo luogo, e se l' individuo volea camparne, dovea dichiararsi francamente contra il delitto sociale.

Dal che si vede che quelle generali invettive con cui talora si biasima come barbara ogni legge di *comunicazione nelle pene* (castigando p. e. col genitore i figli, colla moglie il marito ecc.), debbon essere chiamate a ragionato esame nei casi particolari, nè accettarsi tutte ad occhi chiusi come voci di sincera carità filantropica. Specialmente poi quando una polizia saggia e riserbata rispetta l' asilo domestico, nè s' interna, se non implorata da' privati, a sindacarne gli andamenti; egli è chiaro essere allora necessario che i privati vengano più strettamente interessati ed incalzati a tutelar essi stessi nelle mura domestiche da ogni delitto la società [a].

Ma tutto ciò riguarda come il delitto *sociale* così la pena *sociale:* nè parrebbe confòrme alla giustizia punir *individualmente* il delitto *non individuale*, come nè punir *socialmente* il delitto *non sociale:* la *persona* (morale o fisica) che commise il delitto, quella e quella sola può ricevere la punizione [b].

---

a Un esempio di tali censori delle pene *collettive* lo abbiamo nel Bentham (T. II, pag. 98) il quale pretende che affin di giustificarle « il y a deux points à « prouver: 1. que le coupable ne peut pas être puni sans l' innocent : 2. que « la peine de l' innocent ajoutée à celle du coupable est un moindre mal que le « mal de l' impunité. » Ma nel contesto ricorre al principio da noi stabilito ed appoggia la rettitudine di queste pene sopra « *une complicité d' affection* , en « vertu de la quelle chacun s' efforce de soustraire le coupable à la poursuite « de la loi ».

b Analoga a queste dottrine è la legge del Codice francese del 10 vendem. anno IV, citata dal Sirey *Recueil général des loix* etc. T. 34, 1834.

829. Ma non sarà dunque lecito mai accettare da un innocente, che la esibisce spontaneamente, quella riparazione che la Giustizia suol esigere dal reo? — Ecco il 2.° senso del quesito proposto poc' anzi, la cui soluzione dipende dai principii da noi addotti come base del dritto penale [802 seg.].

La punizione è la reazione contro il disordine *personale*, contro il *sociale*, contro l' *universale*: procacciar *socialmente* la reintegrazione di tutt' i dritti nel triplice ordine, eccone il fine. La punizione di una persona non rea non è atta a ristorare l'ordine *personale* nel reo; giacchè non ne subordina le passioni alla ragione; e frattanto ella è una aperta violazione dell' ordine che vuole *il bene all' innocente* [801]. — Egli si esibisce, direte, per amor del reo. — Doppia dunque sarà l' ingiustizia dell' autorità giacchè punirà 1.° un innocente, 2.° per un eroismo di generosità.

Nell' ordine *sociale* oggetto della pena è riparar il passato e assicurar in futuro. Or quando trattisi d' interessi ognun vede che il danaro nell' innocente è atto, come qualunque altro, a riparar i danni recati dal reo, e a dar cauzione in futuro. La *malleveria* in tali materie non è dunque riprovata dal dritto naturale; e questa dottrina può talora applicarsi anche in materia d'onore e di libertà. D'altra parte non s' infrange *per sè* in tal caso verun dritto, potendo l' innocente cedere all' amico il danaro, e sino ad un certo segno l'esterne onoranze; ed abbisognare talvolta e godere più dell' altrui che della propria libertà.

Ma se la società abbisogni di sicurezza contra la *persona* del malfattore, allora egli è chiaro che la detenzione o la morte di un innocente non solo non cresce, ma scema la sicurezza sociale. Dunque in tal caso la *sostituzione* dell' innocente al reo è nell' ordine sociale direttamente opposta al fine precipuo della giustizia punitrice.

Nell' ordine *universale* finalmente la sostituzione di un innocente al reo sarebbe per parte della sociale autorità affatto illecita, sì perchè essa non è colà autorità *competente* essendo ella limitata ad ordinare la particolare sua società; sì perchè nell' ordine universale le relazioni di ciascun essere [466] riguardano immediatamente al supremo Ordinatore, il quale da ciascuno esige individualmente il compimento degli eterni suoi decreti, e da ciascuno può averne proporzionata soddisfazione personale, se vengasi a trasgredirli.

Concludiamo pur dunque non poter mai volersi *direttamente* travagliato invece del colpevole l' innocente [XCII], benchè si offra spontaneamente a sottentrare alla pena; eccettuato solo il caso ove trattasi d' interessi *alienabili*, nei quali egli può ristorar la società nei danni passati, ed assicurarla nei futuri. Ma in questi stessi casi non sarà egli mai il *punito*; non potendo mai la *punizione* comprendersi *senza delitto*.

Dissi non poter volersi *direttamente* la pena dell' innocente; perchè quelle pene, che accidentalmente ridondano negl'innocenti dall' altrui puniziono, sono inevitabili per la natura stessa delle cose, come sono le altre conseguenze del delitto. Non è in potere della società il far sì che il figlio di un assassino non desti ribrezzo ricordando, benchè innocente, i misfatti di un padre scellerato [a]; nè che il figlio di un prodigo giocatore non rimanga nella miseria a cui lo condanna un padre snaturato. Or allo stesso modo essa non può impedire che una multa imposta al padre non impoverisca la famiglia, o che la galera a vita non la disordini. Quel ch' ella può, che sarà certamente provvido consiglio, è agevolare ai miseri il ristorarsi nel danno, o trafugarsi alla pubblica infamia.

---

[a] « Il volgo fa rivivere nei figli il merito dei padri per naturale associazione d' idee ». ROMAGNOSI *Ist. di civ. fil.* T. 1, pag. 614.

§. IV. *Pena di morte.*

SOMMARIO

830. *La pena di morte fu dalle passioni or voluta or vietata* — 831. *argomenti irrefragabili di autorità la giustificano* — 832. *la ragione la giustifica quando sia necessaria* — 833. *Sentenza contraria del Beccaria, e sue ragioni* — 834. *utilizzar gli uomini è idea poco retta* — 835. *la morte non è necessaria ma può essere utile al reo* — 836. *non necessaria a riparo dell'ordine violato* — 837. *nè a ristorar il danno passato, ma talor necessaria ad evitar il futuro* — 838. *la morte è veramente la più grave delle pene* — 839. *dunque può essere talora efficace, necessaria, giusta* — 840. *e però non è dottrina erronea nè assassinio legale.* — 841. *Mitigazione naturale dei supplizi.* — 842. *Epilogo: la pena di morte può esser giusta quando è necessaria.*

830. Questa ultima considerazione ci sospinge in una quistione agitata da qualche tempo, con varietà non solo di opinioni ma ancor di passioni, fra i pubblicisti. Si è domandato *se sia lecita la pena di morte.* Ognuno ha potuto osservare nelle polemiche costituzionali il *fatto* delle passioni scatenate; ogni mediocre intelletto può penetrarne *la causa,* giacchè quanti interessi possono sostenersi *arditamente* dai facinorosi, quando sia abolita la pena di morte [a]! All'opposto quanti interessi contrarii possono da essi abbattersi *irreparabilmente* con lo aiuto di magistrati o deboli o corrotti o complici se la pena di morte non si sopprime! Il giudizio dunque delle passioni dee variare a norma degl' interessi e dei tempi; e giustificare la pena di morte quando è necessaria ad immolar l'innocente, giustificarne l' abolizione quando coll'abolirla si assicura il delitto.

831. Ma la ragione che ne dice? Se null' altro ella brama che il Vero, per qualunque via le si presenti [235] la quistione è sciolta

---

[a] Abbiam ragionato intorno a questa materia in tutto il capo 8 dell' *Esame Critico* p. 2, ma specialmente nei §§. 3, 4 e 5.

in astratto irrefragabilmente dall' autorità; ma autorità tale a cui solo il mentecatto può opporsi. *Quasi tutte* le pubbliche società hanno usata la pena di morte: dunque l'uman genere la giudicò *lecita*. Il Legislatore ispirato del popol santo scrisse sotto il dettato di Dio la pena di morte fra le leggi politiche, dunque per rivelazione divina la pena di morte nella società *è lecita*. Ma avvertite che questa risoluzione è una risoluzione *astratta*; è una risoluzione *non filosofica; non filosofica* perchè non presenta *le cause* intime, *astratta* perchè stabilisce solo che può *talora* adoprarsi, ma non determina il quando.

832. Rispondiamo filosoficamente al quesito. La *pena* è un male sensibile inflitto dalla ragione ordinatrice per ristorare l'ordine violato [807] dal mal morale. Or alla natura umana il *mal sensibile* è per sè male, nè si cangia in bene se non in quanto egli reca un bene maggiore, il bene onesto. La pena dunque, che mentre ristora l' ordine è un *vero bene*, diviene *vero male* quando non è necessaria a ristorare l' ordine. Fare un *vero male* è illecito: dunque la pena di morte sarà *illecita* (come ogni altra pena) quando non è necessaria a ristorar l' ordine. La soluzione filosofica del problema proposto si riduce dunque a decidere 1.° se la pena di morte *possa* essere necessaria a ristorar l' ordine. 2.° Quando ella sia necessaria.

833. Il Beccaria, ed altri dopo lui, hanno giudicato non essere necessaria la pena di morte, perocchè hanno detto: la morte non è il più spaventoso dei mali pei scellerati che menano lor vita esposti a continuo rischio di esserne colti: essi temono assai più una lunga prigionia [a]. La morte del giustiziato è un assassinio legale, un omicidio commesso a sangue freddo, che insegna ad assassina-

---

[a] *Dei delitti e delle pene* §. XVI. BENTHAM Tomo II, p. 65.

re non ad astenersi dal delitto. Che se quasi tutt' i popoli usarono il supplizio di morte, questo non è prova della rettitudine di tal supplizio; non usarono essi pure i sacrifizii di vittime umane? Oh quanto riuscirebbe più utile la vita dei malfattori impiegata ai lavori, che troncata sui patiboli!

834. Questa specolazione mercantile sopra la vita dei malfattori è degna veramente della morale *utilitaria;* e infatti il Bentham ne fa gran conto [a]; noi non entreremo in questi calcoli, persuasi che l'uomo *anche scellerato*, non diviene mai bestia da soma. Utile, o inutile, ei dee vivere, se la sua morte non è necessaria all' *ordine*; dee morire, se la giustizia ne chiede inesorabilmente la morte.

835. Or la giustizia che ne dice? Per tre fini ella deve [806] infliggere la pena; 1.° per emendazione del reo, e sotto questo aspetto la morte non è mai *necessaria*: potrà soltanto essere *utile*, giacchè l' umana coscienza vedendo aprirsi la scena terribile di una vita avvenire e svanire gl' incantesimi della presente, s' induce di leggeri a distaccare la volontà da quel bene che la induceva al disordine, e che sta ormai per fuggirle di mano.

836. 2.° S' infligge la pena per ristoro dell' ordine; e sotto tale aspetto la morte può parere conveniente nel caso del *talione*: essendo a primo aspetto un esatto ragguaglio dell' ordine violato il togliere la vita a chi la tolse altrui. Ciò non ostante essendo l' ordine sociale in ciascun individuo un complesso di relazioni svariatissime, di rado o non mai può avvenire che il *talione* sia una vera adeguazione di giustizia, ma potrà alle volte essere male minore, altre volte male maggiore, del male commesso dall' omicida. Così per es. la morte di un sicario non uguaglia tutti gli omicidii ch' egli avrà commesso: la morte di un padre di famiglia è mag-

---

a *Oeuvres* T. II, p. 66.

gior male che la morte di uno scapolo: la morte di un uomo insigne per meriti anteriori verso la società o capace di ben servirla appresso, è mal comune, e però maggiore della morte d' uomini oscuri e poco men che inutili: per *certuni* la morte è, umanamente parlando, minor male che altre perdite di famiglia o di onore. D' altra parte l' ordine esige bensì una pena al delitto ed una proporzione fra i delitti e le pene, ma, purchè il delitto non vada nè felice nè impunito, i limiti di tal proporziono possono avere molta larghezza nella morale estimazione. Non sembra dunque che la riparazione dell' ordine *esiga assolutamente* la pena di morte, 1.° perchè essa non è per lo più un ragguaglio esatto; 2.° perchè l'ordine non ricerca nella riparazione una uguaglianza materiale.

837. Il 3.° fine della pena è il bene della società sì per ristorarla nel danno passato, sì per assicurarla da timor del futuro. danno passato meglio verrebbe compensato dai lavori forzati che dalla morte: ma per assicurare da timor del futuro non vi ha per fermo mezzo più efficace della pena capitale, sì per lo spavento ch' ella incute, sì per la vita ch' ella tronca. Troncando la vita del malfattore la società rende *impossibile* la recidiva *a lui medesimo*, perchè non gli lascia pur la speranza di riparare il mal della morte; incute orror del delitto *agli altri* sì per l' orrore fisico della tragedia con che lo ripara, sì per l' infamia di che lo ricopre, sì per la disperazione a che lo riduce.

838. Lasci pur dunque il Beccaria ad un finto Arbace sui teatri il cantarci:

« *Non è ver che sia la morte*
« *Il peggior di tutti i mali:*
« *È il conforto dei mortali*
« *Che son stanchi di soffrir.* »

Un legislatore filosofo deve imparar *dal fatto* e non *dal finto*; e il fatto parla qui con troppa evidenza, giacchè quanti sono i condan-

nati a morte che chiedono per favore la commutazione coi lavori forzati? E la ragione è chiara: Chi vive può sperar grazia per mille guise, può sperar fuga, può sperare rivoluzioni, può sperar mitigazione e guadagni. E poi che cosa è per la maggior parte dei galeotti la lor galera? sospinti per lo più dalla lor miseria al delitto, portano alla pena nome già infame per scelleragini, mani già incallite al lavoro, e vita già usa agli stenti. Se per tali patimenti la vita potea esser loro men cara, come osserva il Bentham; per l'assuefazione contratta a soffrirli sarà male men formidabile la galera.

839. La morte può dunque esser rimedio *efficace*, e però *necessario* in certi casi per sicurezza della società, e in casi simili la collisione dei dritti è evidentemente in favore della società: nel che ha tutto vigore la dimostrazione data dal Romagnosi, il quale tutto il dritto penale deriva da questa idea di *difesa* [800]. E può aggiugnere gran peso alla sua dimostrazione una riflessione di altra materia. Tutti consentono che un innocente, rifuggitosi in una città per campare dalla morte intentatagli da nemico prepotente; se la città medesima venga stretta d' assedio e corra grave pericolo, sarà obbligato ad uscirne, quand'anche corresso incontro a certa morte: e qualor lo ricusasse e fosse disposto a vedere anzi la città presa e saccheggiata, che arrendersi al suo persecutore, ei diverrebbe reo contro quella società e sarebbe lecito alla città pericolante il consegnarlo al nemico, affine di campar dallo sterminio. Quanto più dunque sarà lecito all'autorità mettere a morte un delinquente, se questa morte sia necessaria alla pubblica sicurezza, come le tante volte accade nei delitti specialmente di fellonia e cospirazioni; ove le sorti e della società e del partito ribelle dipendono per lo più dalla capacità, dagl' intrighi, dalle aderenze, dal nome magico di un qualche caporione, la cui morte estinguerebbe pur il pensiero di ribellione! In tali circostanze che *barbara filantropia*

è quella che, per salvar la vita d' un traditore, vuol tenere in perpetue agonie la società innocente!

840. Resti pur dunque l'antica Sapienza in possesso della venerazione dei popoli, e assolviamo la società dal preteso *assassinio legale* imputatole dal Marchese Beccaria; se pure non vogliam porre fra gli assassini il medico che ordina e il chirurgo ch' eseguisce l' amputazione del membro cancrenoso per assicurare il corpo intero.

841. Quali poi sieno i casi ove la morte è necessaria è quistione non di dritto morale, ma di applicazione politica che appartiene ai pubblicisti. Osserveremo soltanto che 1.° se si danno delitti non sopraffatti e cessati da pene minori, la maggiore è necessaria [807]. 2.° A proporzione che un popolo acquista religione, e coltura, e onore, e delicatezza, egli diviene sensibile a mezzi men violenti; e però la mitigazione può divenire necessaria e giusta. Ed ecco perchè nella colta Europa la severità delle pene è andata da sè stessa *naturalmente* scemando, prima ancora che la filantropia menasse schiamazzi e i codici si emendassero: la natura e la Religione lavoravano nel cuor dell'uomo e ne maturavano soavemente i frutti [a].

842. Concludiamo. La pena di morte è per sè *lecita* perchè può essere mezzo *efficace* e *necessario* pei fini che deve aver la pena, ma specialmente per la pubblica sicurezza. La pena di morte *deve* adoprarsi quando è mezzo *necessario* alla riparazione dell' ordine violato, specialmente per pubblica sicurezza. Ecco la risposta ai due punti del problema poc' anzi proposto [832].

---

a Gli animi torbidi li raccolsero già maturi e se ne empiron la bocca, come di cosa da loro prodotta. Ma quante volte costoro mentre raccolgono il frutto tentano come selvaggi sveller la pianta! Quante volte se fanno un qualche bene alla società, lo fanno come la sanguisuga all' infermo! Lo stesso accadde, come nota il BALMES, nell' abolizione della schiavitù: la Chiesa ci lavora da 800 anni, e oggi la filantropia se ne gloria. *El protest. y el catolic.* t. 1, c. ult.

§. V. *Epilogo della teoria penale.*

SOMMARIO

843. Il pubblicista deve applicar le teorie esposte — 844. compendio di esse: l'autorità dee ristorar l'ordine — 845. nelle sue triplici relazioni — 846. per mezzo della pena sensibile — 847. proporzionata all'intento.

843. Se dovessimo trattare di pubblico dritto, dopo avere stabilito la teoria dei dritti e doveri pubblici per la protezione degli associati contro il delitto, dovremmo ora esaminare la relazione che passa fra i mezzi che possono adoprarsi e l' intento che dee conseguirsi; e chiamando a rassegna tutt' i beni sensibili compresi in quei quattro ordini da noi ricordati [807] *vita*, *persona*, *libertà* e *averi*, esaminare qual proporzione abbia ciascuno di essi all'intento da noi preteso di *riordinare il disordine* sociale [802]. Ma come ognun vede, sarebbe ciò un uscir dai limiti della teoria *morale* in cui ci siamo racchiusi: onde rimettiamo i leggitori a saggi pubblicisti, e concludiamo con porre loro brevemente sott' occhio i punti più importanti finora discussi.

844. La società vive di *ordine morale*, giacchè è congiunzione d'esseri intelligenti, i quali non possono essere congiunti se non dal *vero* e dal *bene* [303 segg.] ch' è appunto l' ordine morale [41 segg.]. La società pubblica completa vive d'ordine morale esterno, giacchè sol nell' esterno ella può immediatamente operare [724 segg.]. Attentare esternamente all' ordine morale è dunque un attentare al bene sociale; ond'è che l'autorità, ordinatrice degl' individui, dee tornare all' ordine chi ne trasviò. Dunque l' autorità dee ristorare l'ordine violato dal delitto.

845. Triplice è quest' ordine [135]: nell'individuo che dovrebbe ordinarsi per ragione, nella società particolare tendente ad esterna felicità, nella società universale tendente al bene infinito.

Il delitto offende l'ordine in tutti e tre questi aspetti allettato da un bene sensibile: l'autorità dee dunque ristorarla colla sottrazione di quel bene sensibile che induce al delitto: se pure in certi casi straordinarii non vedesse per altra via ristabilito l'ordine, anche senza infligger castigo [796].

846. La *pena* o *punizione* tende a ristabilir l'ordine individuale facendo sì, quanto è possibile, con mezzi esterni che la volontà, priva dell'allettamento seduttore, ceda alla ragione; e le passioni, ammorzate nel travaglio, obbediscano alla volontà. Tende a ristabilire l'ordine pubblico ragguagliando le partite fra l'offensore e l'offeso (così individuo come società) e rassicurando sopra il pericolo di nuovi attacchi del facinoroso. Tende a ristabilire l'ordine universale rendendo la colpa oggetto di abbominazione pel *senso*, com'ella è naturalmente per la ragione.

847. Ad accertare nel conseguimento del suo intento dee dunque l'autorità proporzionar la pena 1.° alla *reità* e all'*integrità* dell'atto con cui fu violato l'ordine: 2.° alle persone *concrete* in cui dee ristorarsi l'ordine; e quando dico *persone* CONCRETE parlo di persone considerate in un grado determinato di *forze* e di *relazioni* sociali, di *tempo*, di *luogo* ecc.

E se da queste proporzioni fosse richiesta qual *necessario* rimedio, specialmente per pubblica sicurezza, la pena di morte; l'autorità compie anche con questa il triplice intento di riordinamento, nell'atto che procura principalmente la pubblica tranquillità.

§. VI. *Del prevenire i delitti.*

SOMMARIO

848. *Importanza di prevenire il delitto* — 849. *motivi di disfavore contro tale prevenzione: 1.° se ne sente il peso non i vantaggi, 2.° il segreto lo rende soggetto a calunnie, 3.° è tentato a prevaricare, 4.° è nocivo ai buoni se non riesce nel comprimere i malvagi.* — 850. *Leggi morali della tutela di polizia* — 851. *nell' influenza pubblica : 1.° massima sicurezza con minimi legami, 2.° non impedire con un male maggiore un male minore* — 852. *nella influenza privata : 3.° non introdursi nella direzione domestica , 4.° se non per impedirvi il male, 5.° conosciuto per indizii pubblici* — 853. *necessità del segreto* — 854. *sue condizioni limitanti: 6.° non punire senza udire le difese , 7.° onestà somma nei pubblici censori* — 855. *mezzi di prevenzione.*

848. Punir il delitto egli è un prevenirlo: ma è egli questo il solo mezzo che dee maneggiarsi dalla società per compiere questo dovere di tutela contro il delitto [798]? Se la pena è *per sè* un male [832] egli è chiaro doversi far *il possibile* per diminuirne la necessità; or la società *può assai* in tal materia, e *assai* per conseguenza ella *deve.*

L'importanza di questo dovere è immensa, giacchè si stende all' infinito: il *misfatto* che il dritto penale castiga è un atomo , rispetto alla serie illimitata di quelli che vengono impediti dalla benefica azione sociale , che suole denotarsi col nome di *Polizia ;* immensa riconoscenza meriterebbe per conseguente , anche nei Governi a men sistemati , quest' amministrazione , che suole per una strana contraddizione esser oggetto anzi d' avversione che di riconoscenza presso gran parte del pubblico.

Strana contraddizione, io dico; imperocchè se in qualche lontana e barbara terra si raccontasse esser presso di noi un corpo d' uomi-

---

a BENTHAM Oeuvres.

ni d'ogni classe perpetuamente occupato a vegliar dì e notte per nostra sicurezza; invidierebbero certamente, e massime i più meschini e deboli, invidierebbero la nostra sorte, e immensa crederebbero dover esser la nostra riconoscenza. Or d'onde nascono nel volgo i sì tutt' altri affetti che pur veggiamo?

849. Senza parlare dei *malvagi* che paventano la vigilanza della *Polizia;* degli *stolidi* che si bevono ciecamente ogn' infamia pubblicata dai primi; degl' *ingiusti* o *incapaci* uffiziali che danno ansa a pubblicarne; delle false teorie sociali che rendono odiosa ogni giusta autorità; insomma prescindendo dalle cause accidentali, questo tribunale include *essenzialmente* un principio di disfavore, e un pericolo d'ingiustizie continue. Obbligato a limitare ogni potere malefico *prima* che si commetta il delitto, egli porta sopra le sue spalle tutta la odiosità del dritto penale, senza potervi contrapporre per correttivo l'aspetto orribile del *delitto* che, da esso impedito, non comparisce. Il volgo dunque sente il peso dei vincoli che lo stringono, senza conoscere (chè poco ei ragiona) le calamità da cui essi lo campano. Ed ecco perchè allora egli incomincia a sentirne e ad invocarne la protezione quando, se talora la polizia languisca, passeggia per le città e per le campagne minaccioso il delitto.

2.° Nè solo ignoti sono *essenzialmente* gli effetti benefici, ma ignoti *essenzialmente* i mezzi di che si serve il tribunale per procacciarli; giacchè debbono contrapporsi alle trame più segrete che covar si possano nel cuore umano, eccitato da naturale istinto, da interesse, da rossore a preparar nelle tenebre la ruina dell' uomo onesto e della società.

3.° Or questo segreto con cui necessariamente opera la polizia, ne rende da un canto inaccessibile al volgo, e però accessibile alla calunnia, ogni più retta amministrazione; ma dall'altro canto è un terribile cimento per la onestà dei suoi ufficiali, cui sembra dato

l' anello di Gige, per assicurarli a tentare arditamente ogni prevaricazione.

4.° Di più: gli stessi mezzi che vengono usati a difesa della società sono *essenzialmente* odiosi e pericolosi: *odiosi*, perchè ad impedir il male mentre s' ingegnano di vincolare gli uomini perversi, feriscono molte persone che *sono* oneste e infinite altre che *sembrano*: *pericolosi*, perchè tolgono molte volte a chi obbedisce per coscienza i mezzi difensivi, mentre lo scellerato, che non obbedisce se non per apparenza, si rimane armato a' danni della probità.

850. Queste e molte altre ragioni consimili spiegar ci possono il disfavore che va congiunto a quest'amministrazione [XCIII] benchè da lei tutta quasi dipenda quella pace che godesi nello stato sociale; e possono insieme suggerirci le basi delle leggi morali cui dee conformarsi il pubblicista nel determinare le condizioni concretamente. Egli dee primieramente determinare i limiti nell'azione pubblica e nella privata: 2.° assicurare la secretezza dall' abuso: 3.° affidarne il maneggio a persone integerrime: 4.° chiarire i mezzi che congiungono l'efficacia colla soavità.

851. Le leggi dell' azione pubblica della polizia potrebbero a queste ridursi: 1.° produrre il *maximum* di sicurezza col *minimum* di legami. L' equità di questa legge parmi evidente da quanto si disse altrove intorno alla libertà [619 al fine e 702]. Se la diminuzione di una libertà inferiore diviene soltanto un bene in ragione dei beni di cui si partecipa in una maggior società, ogni diminuzione non compensata da tal partecipazione è un vero male; or la diminuzione *non necessaria* non è dalla partecipazione dei beni compensata; giacchè *non necessaria* è quella senza la quale potrebbero ottenersi gli stessi beni; dunque la sicurezza sociale dee procacciarsi colla sola diminuzione *necessaria* della libertà. Ogni altra diminuzione è *un male* e però è illecita, giacchè l' autorità è *potere di ordinare* AL BENE.

Questi principii dimostrano una 2.ª legge che può dirsi quasi un' applicazione della prima, cioè — il bene che viene assicurato coi mezzi di polizia debb'essere superiore e *in sè* e nelle sue circostanze a quello che per essi socialmente si perde — Se per assicurarmi dal pericolo d' incendio mi venga tolto l'uso del fuoco, sarò ridotto a cibi crudi e a patir freddo, male certissimo, per sottrarmi ad un male incerto, cui potrebbero opporsi altri provvedimenti, men sicuri forse all' intento diretto, ma men nocivi uei loro effetti secondarii.

852. Il ponderare quali sieno i provvedimenti di polizia *pubblica*, che si conformano alle due leggi da noi stabilite, tocca al legislatore e al pubblicista: passiamo all' azione della polizia nell' ordine *privato*. Abbiam veduto altrove [704 segg.] non esser lecito alla maggior autorità assumere la direzione immediata dei consorzii di che è composta la società maggiore; ma poter essa, anzi dover dirizzare i consorzii al ben comune per mezzo delle loro domestiche autorità [705] e impedire che queste errino. Da questi principii derivano due leggi regolatrici della SOCIALE azione preservatrice nella sua applicazione alle società minori.

3.ª legge — L' azione preservatrice non può regolare con ordinamenti costanti se non le azioni pubbliche e degl' individui e dei consorzii. — La ragione è chiara sol che si comprenda che sia azione *pubblica:* chiamo *pubblica* quell'azione che tende a produrre un effetto comune, un effetto cioè, che, uscito dai penetrali domestici ossia dalla cerchia dei minori consorzii, entra nella sfera della protarchia ossia della pubblica società. Ognun vede non potersi dall' autorità pubblica governare azioni non pubbliche; imperocchè l'autorità pubblica non ha il dritto di governare se non dalla necessità di ottenere il fine sociale [426]; or le azioni *non pubbliche* non influiscono direttamente al fine sociale, giacchè non entrano nella sfera della pubblica società. Dunque l' autorità pubblica non ha dritto di regolarle [XCIII*].

4.ª legge — L' azione preservatrice può con ordinamenti accidentali e momentanei internarsi nei consorzii per correggerne il male — Prova: la ragione per cui la pubblica autorità non può internarsi a governare i consorzii con ordinamenti costanti è che essi hanno e *debbono* avere [690] una particolare autorità regolatrice: ma quando il male vi si opera senza che venga emendato, è chiaro che o non vi è autorità o questa non opera: dunque in tal caso l' autorità superiore ha dritto e dovere d' internarvisi e dirizzarne al ben comune gli andamenti, organizzandovi un potere efficace sì ad operare il bene privato, sì a ricevere il moto verso il ben comune e comunicarlo al consorzio.

5.ª legge — Questi ordinamenti nell' ordine privato non possono lecitamente adoprarsi, se non in forza d' indizii esterni — La pubblica autorità non dee entrare nell' ordine privato se non affine di ottenere il ben pubblico; or un male che non traspira in qualche indizio esterno non impedisce il ben pubblico; questo male dunque non è di competenza della pubblica autorità. Avremmo potuto dimostrare il medesimo teorema col riflettere, essere impossibile che l' autorità corregga quello che non conosce, o conosca quello che non si manifesta. Che se taluno pretendesse inferirne, appunto per questo esser lecito all' autorità preservatrice l' internarsi almen col guardo nell' asilo della famiglia, risponderemmo essere ciò contrario all'ordine per la legge 2.ª che abbiam poc'anzi stabilita, giacchè ne seguirebbero mali assai maggiori di quelli che si vorrebbero evitare. In fatti che sarebbe la famiglia, se fosse priva di quella libera comunicazione dei cuori che ne forma la dolcezza? priva di quel segreto maneggio di affari che ne assicura gl' interessi? priva di quel velo che cuopre agli occhi del pubblico la miseria e i vituperii, cui mai non isfugge interamente l' umana fralezza? La stessa società pubblica di quanti beni priverebbe sè stessa, perdendo un'arme forse la più gagliarda ad ottener l' ordine,

cioè l'amor del decoro e dell'onore! Dunque il male domestico non palesato da verun indizio, è straniero alla pubblica autorità. Tanto più che è quasi impossibile occultarlo quando giugne ad eccedere: essendo il disordine un male che a tutte le società ripugna ed eccita per conseguenza anche nelle società domestiche una qualche reazione, la quale non può non manifestarsi.

853. Dalle leggi dell' *attività* passiamo a considerare le leggi del *segreto*. Pretendere che senza segreto possa assicurarsi il ben sociale, sarebbe altrettanto che pretendere che in una guerra si comunicasse il piano e tutt' i disegni al nemico. La prima delle difese è essenzialmente il *segreto*, giacchè toglie al nemico la cognizione e però la possibilità di vincere. Blateri pur dunque a sua posta il Montesquieu contro i veneti inquisitori di Stato: essi erano, risponderà il Bentham, istituzione degnissima di sì saggia repubblica. Se la custodia della tranquillità sociale è la guerra della probità contro il delitto, la probità dee guardare gelosamente quel segreto di cui si arma contro di lei gelosamente il delitto.

854. Ma altro è celar gli attacchi, altro è battagliar allo scuro; e tristo quel Generale che per piombar sul nemico all' improvviso corresse rischio di trucidare i proprii battaglioni. Ogni segreto, che ponga a grave rischio di punir l'innocenza, è essenzialmente contrario alla giustizia. Or chi non adopra i mezzi consueti ad ottener cognizione di causa, si espone a tal rischio; giacchè siano pur forti quanto vuolsi le prove del delitto, l' accusato può sempre aver di sè tal cognizione cui nessun testimonio potrà pareggiare; può sempre rinvenire il falso nei delitti che gli vengono apposti. Dunque non sarà lecito mai condannar il reo senza udirlo.

E come non può condannarsi, così non può nè infamarsi nè punirsi. Confondere dunque in una stessa carcere gli accusati coi malfattori; e mentre aspettano forse l' assoluzione di ogni pena, incominciare a tenerli in tal supplizio e di onore e di corpo, che serve a

punire i delitti ancor più enormi, egli è aperta ingiustizia. E ingiustizia tanto più rea, quanto più segreti sono i motivi per cui s' intenta il processo.

6.ª legge dunque di questo necessario, ma terribile magistrato sarà — Il segreto dovrà accompagnarne le investigazioni fino al punto della cattura del reo; ma a questo punto dovrà manifestarglisi l' accusa; o se cause urgenti imponessero un qualche ritardo, la sua detenzione dovrà essere di pura sicurezza, ma non di gastigo. — La giustizia di questa legge non sarà negata da alcuno: ma quanto ci vorrà di studio, di prudenza, di efficacia affine di ottener in pratica ciò che suggerisce la teoria morale! Tutt' i *mezzi* di prevenzione, dei quali diremo fra poco [921 e seg.], tutti dovrebbero qua principalmente rivolgersi; giacchè da quest' amministrazione dipende l' efficacia di tutte le altre.

E il primo dei mezzi è senza fallo l' onestà di tutti gli agenti, che ne maneggiano le forze. Ma si trova egli in natura un mezzo per assicurarsi di tale onestà reggentesi ad ogni cimento? Almeno, ed è questa la 7.ª legge morale, si dee fare ogni sforzo ad ottenere il massimo della probità in quegli uomini che facendo segretamente al delitto la guerra più difficoltosa e più importante [848]; hanno in loro balia la vita e la felicità di tutta la società. I Censori di Roma ancor saggia ci danno una qualche idea di ciò che può in tal materia la debole e guasta natura: quanto vi abbia aggiunto di mezzi efficacissimi la religione cristiana sarebbe cosa bella a descriversi, ma qui troppo straniera al soggetto [XCIV]. Se questi mezzi saranno e ben conosciuti nel loro vero aspetto e ben adoperati secondo lor indole, certamente che possono produrre nelle nazioni veramente cristiane un grado d' incivilimento a cui niuna altra può giugnere; ed assicurare per conseguenza meravigliosamente l' onestà personale degl' impiegati.

855. Ma quali mezzi dovranno porsi in mano di questi difensori della pubblica tranquillità? Tutti quelli che sono e giusti in sè e necessarii all' uopo e sufficienti ad ottenerlo. Mezzi dunque e diretti e indiretti, giacchè gli uni e gli altri possono avere le qualità richieste, mezzi di pena e di premio, di comando e di persuasione, di promesse e di minacce. Ma a proporzione che i mezzi accrescono il pericolo dell' abuso, vi si dovrà contrapporre ogni arte a prevenirlo; e siccome la più efficace è il riserbarne l' uso a chi è men capace di abusarne, è chiaro che i mezzi più violenti dovranno essere riserbati alle autorità più sublimi.

Dei mezzi indiretti molto avrà che dire il pubblicista quando voglia determinare il modo che può essere più efficace ad ottenere la sicurezza sociale. Ma siccome questa polizia che previene indirettamente, è propria di una società molto matura e perfetta, ne tratteremo nel capo seguente, ove dobbiamo considerare l' azione con cui la pubblica autorità, non paga di tutelar i dritti di ciascuno nell' individuale loro esercizio, aggiugne alla cognizione, al volere, al potere degl' individui il possente aiuto di social cooperazione.

NOTE

AL CAPO III.

LXXXVI. *Sopra il lusso.*

A queste dottrine che soglion taeciarsi non solo di severità, ma anco di poca avvedutezza politiea, suole obbiettarsi, ehe il lusso è fomento dell' attività del eommercio, e però ostacolo all'ozio, il che se fosse vero potrebbe affievolire politicamente le nostre ragioni. Degna adunque delle considerazioni di uomo saggio parmi la risposta estratta dall'empio libro *de l'Esprit* per uno de' maggiori filosofi del secolo XVIII, il Gerdil 1.

Siccome per altro le scienze economiche han fatto da quell' epoca progressi notevoli, recheremo a conferma il parere di uno de' maggiori economisti moderni, il quale non solo coll' autorità sua conferma esser il lusso rovina delle ricchezze pubbliche; ma di più scioglie i sofismi coi quali l' empietà prese nell'andato secolo a sostenerlo.

« Il lusso, dite voi, arricchisce i produttori delle merci che si consumano? ma la spesa che non s' impiegasse in oggetti inutili sarebbe impiegata con utilità, dal che segue:

1.° Che l' incoraggimento dato alla produzione di un genere inutile è tolto ad un genere più vantaggioso; 2.° che l'incoraggimento risultante dal lusso non può crescere se non crescono le ricchezze di chi spende. Or queste ricchezze dal lusso vengono dilapidate, e sarebbero aumentate da un'economica riproduzione: dunque è un grande sproposito quello di Voltaire, la Fontaine, e Montesquieu,

---

1 Opere T. V, pag. 373. Sul lusso.

i quali dicono che se i ricchi non ispendon molto, i poveri morran di fame. [Say, econom. politica T. 3, p. 53 e seg.].

L'esperienza conferma ciò che è dimostrato dalla ragione: tanto può la natura delle cose che sebbene il lusso vorrebbe allontanarsi dagli occhi la povertà, questa lo siegue a suo dispetto, per rimproverargli i suoi eccessi: perocchè quel danaro speso dal lusso e senza veruna proporzione di bisogno o di merito va a perdersi in mani dissipatrici. [Ivi pag. 55 e seguenti.]

Eccitando gli uomini a spendere, dice taluno, vengono eccitati a guadagnare; giacchè se non guadagnano non possono spendere. — Per ragionar così bisogna supporre esser ugualmente facile il guadagnare, e lo sprecare, e che ciò che si spreca in lusso non è sottratto alla produzione. Inoltre il lusso spreca in un momento ciò che si produrrebbe lentamente: dunque tenterà di guadagnare con mezzi illeciti, i quali riescono più pronti [Ivi pag. 60].

Il lusso, soggiungono, spreca superfluità di poco valore — Risposta — Ma quanti sudori hanno costato codesti oggetti così insulsi? e se quei sudori fossero stati impiegati in oggetti più utili, quanto avrebbero più profittato alla società!

Dopo aver fatta l'apologia del lusso, certuni aggiungono anche l'apologia dell'oppressione, e della miseria. Se gli operai, dicono, non fosser poveri, non vorrebbero lavorare — Risposta — Falso: se la povertà rendesse veramente laboriosi non vi avrebbe uomo più laborioso del selvaggio, e pure non vi ha il più indolente. Cessi dunque nei ricchi questo timore inumano, e si persuadano, che chi gode qualche cosa procura di crescer il suo capitale ».

Abbiamo fatto un brevissimo sunto delle sentenze di Say: ma se la sua dimostrazione si legga in fonte, e si congiunga a tutto il sistema economico di cui fa parte, essa è il più bel tributo, che possa pagarsi dalle scienze economiche alla saviezza della morale cristiana. Peccato! Che un' opera, ove saggi avvedimenti abbondano, vada lorda dell'empio spirito di sarcasmo e di bestemmia, trista eredità del secolo XVIII.

Come mai un autore, moderato del resto e cortese, non arrossisce di tenere alla *pluralità dei Francesi* codesto linguaggio 1 contrario del pari, e all'urbanità, e alla pietà? anzi dovremmo dire contrario anche alle stesse idee economicopolitiche dell'autore; giacchè, sel ricordi il signor Say (oimè! lo sciagurato già sel vede nel regno dei morti) quella religione che adorna *les madones et*

---

1 Egli non è condannato solo *dai preti*; il Bentham *che non è prete*, che è complice del delitto, pur ci dice: « Toutes les fois qu'un acte irréligieux « lui fera éprouver (à un être humain) « quelque désagrément, punissez cet « acte ..... d'autant plus rigoureuse- « ment qu'il affectera désagréablement « une plus grande masse ». (Oeuvres t, III, pag. 177). La pluralità dei francesi, qual *masso!* la bestemmia qual *désagrément!* Dunque . . . tiri il Say la conseguenza.

les saints 1 è quella stessa che suggerisce *de belles dispositions testamentaires*, è quella a cui andammo debitori in tempi semibarbari *des hospices fondés, des institutions pour l'instruction* 2.

Questa che danneggia, die' egli, le nazioni, coll' ozio dei suoi contemplativi (i quali non so se nel mondo sarebbero stati tutti negoziauti), li persuade a non ispendere *beaucoup d' argent en ornemens* etc. Pare dunque che il lusso di una madonna sia più che sufficientemente compensato dalla povertà di migliaia di contemplativi, e l' ozio di questi dai capitali che lasciarono nel secolo, dagli sforzi che adoperano (se vivono a norma della lor professione) per istabilir nel popolo la sobrietà, la concordia, la laboriosità, e da quei tesori di scienza, di erudizione che ci tramandarono nel loro ozio: pare che anco questi possano equipararsi almeno alla recita di una commedia, o alla cantata di un musico, che il Say non disdegna di annoverare fra le produzioni, *produit immateriel*. (Ivi pag. 146).

LXXXVII. *Sopra la mendicità.*

Questa è l'apologia della mendicità tessuta dal Bentham 3 il quale in tal proposito si mostra meno spietato di molti altri *utilitarii:* come pure nel proporre che egli fa all' economia politica i problemi che ella dee risolvere intorno al tributo dei poveri. Essa dovrebbe, die' egli, chiarire in 1.° luogo le varie classi di mendici; 2.° le cause della mendicità; 3.° il modo di ammaestrar il volgo al risparmio; 4.° su qual fondo meglio stabilir questa tassa; 5.° la esatta economia nella distribuzione. Questi problemi nascono presso del Bentham dal principio fondamentale da lui abbracciato che *il Legislatore dee stabilire una tassa pei poveri.*

Egli appoggia questo principio su tre ragioni. Se si lasciano i poveri a carico della pietà cittadina 1.° può esservi incertezza nei sussidii talchè or periscano I miseri, or guazzino gli oziosi. 2.° La tassa graviterà per lo più sui meno ricchi perchè meno avari. 3.° Sarà distribuita ai più arditi nel chiedere, che sono per lo più i meno bisognosi fra i poveri.

Queste ragioni presso i protestanti, non ne dubito, avranno gran peso: imperocchè convien dire che la loro filantropia non sia molto efficace a strappar denari dalle mani dei ricchi, poichè fu mestieri *tassare* la elemosina. Presso i cattolici, ove ogni parroco ha particolar premura pei poveri di cui conosce minutamente i bisogni, le stesse ragioni possono dimostrare quando sia prudente

---

1 Ivi T. I, p. 142.
2 Ivi p. 138.
3 Oeuvres T. I, pag. 72 seg.

distribuir le elemosine per mezzo delle lor mani, non meno atte a tastar la piaga, che caritative nel medicarla.

Ma dimostrano elleno che la elemosina debba tassarsi? Non crederei 1.° perchè la società dee intervenire quando gl' individui o i consorzii non bastano a sollievo dei miseri [728]: e lo concede lo stesso Bentham 1, ma senza capirne il vero motivo. Il sussidio ai miseri è dovere di ogn' individuo; se l' individuo lo adempie spontaneo, perchè impedirnelo? 2.° — Codeste elemosine, dice, alimentano gli oziosi. — Gran premura ha costui di sterminare gli oziosi poveri! ma perchè combatter l' ozio soltanto nei poveri? voi che fate consistere la felicità nel divertirsi, con qual coraggio potete voi vietare al misero il divertimento *ozioso* di quattro fave bollite, mentre permettete, anzi esortate il ricco a sbadigliar *neghittoso* nelle conversazioni e nei teatri? Qual differenza mettete voi fra questo ricco che col suo danaro si rinfresca di sorbetti e di liquori; e quel misero che al sol d' inverno inghiotte una minestra mendicata?

Costui, direte, sarà tratto dall'ozio alla miseria e dalla miseria al delitto. — Quasi che l' ozio dei ricchi non partorisse delitti! Ma supponiamolo: appunto per questo, vi dico io, gran tesoro è nella cattolicità quella universal carità, da voi tante volte rinfacciata alla Chiesa e ai monaci 2: ella sostenta il misero che dalla povertà sarebbe sospinto al delitto; ma con sostentamento sì parco e grossolano e compro con tante umiliazioni, che per fermo, non può allettar molto all' ozio. Mentre all'opposto, quanto è più allettante all' ozio un soccorso *legale*, a cui il povero vanta dei dritti 3!

4.° Del resto, non è già nostro intendimento fomentar l' ozio, ma sostentar la miseria: or ad ottener tale intento una tassa è ella mezzo opportuno? Una tassa è amministrata da' pubblici ufficiali. Or chi non sa quanto sia il dispendio di amministrazioni, e talvolta quanta ne sia l' infedeltà? delle 4 mila e fino a 6 mila sterline tassate pei poveri in Inghilterra quante arriveranno in mano dei miseri? e quante si arresteranno per via, o andranno in mano a gente *raccomandato* dall'autorità di un grande, anzichè dalla sua povertà 4?

5.° Facciasi dunque guerra all'ozio ma per altre vie, ma senza divenire spietato contro il vero povero; ma non in modo che per isterminare i finti si pongano i veri poveri in procinto di perire. E se per tal nostra *profusione* di carità

1 « Si les contributions volontaires « pouvaient suffire, il faudrait se garder de faire intervenir la loi » (l. c.) Come conciliar questa sentenza coi rimproveri fatti ai cattolici per la soverchia lor carità?

2 Per esempio nel medesimo tomo 1, pag. 227.

3 Vedi in tal proposito MALTHUS, *Saggio sul princ. di popolazione*, T. III, pag. 145 e segg.

4 Vedi RUBICHON *Influence du Clergé*, ch. 2, pag. 24; e VILLENEUVE BARGEMONT, *Econ. Chrét.* lib. 4, c. 3.

accadrà che un qualche ozioso senza faticare viva dell'industria altrui, sappiano i nemici della Chiesa che l' industria del cattolico è tributaria della sua carità, e che la elemosina non è per noi un liberarci dalla noia di veder poveri 1 ma un atto di amore sincero e disinteressato.

LXXXVIII. *Carità cattolica.*

A chiarire storicamente ciò che abbiamo qui filosoficamente stabilito, converrebbe aprire gli annali della Chiesa cattolica e vedere quanto ella operò in ogni secolo a temporal vantaggio dell'umanità. Avvezzi gli occhi del cattolico a codesti prodigi di carità, più non ammirano il benefizio inestimabile se non in certe occasioni straordinarie di bisogni più sentiti che rendono più gradito il soccorso. Ma abitualmente, il vedere migliaia d' uomini destinati o al sovvenimento degl' infermi, o all' insegnamento dei fanciulli, o al capezzale dei moribondi, o ai rischi della peste, o al riscatto degli schiavi, o al conforto dei condannati ... è divenuto cosa sì triviale che ormai più non si cura, e forse positivamente da talun si disprezza.

Io non ardisco entrare nella enumerazione di codesti portenti, con cui può dirsi che ancora oggidì dopo 18 secoli lo spirito di Gesù di Nazareth va per lo mondo spargendo benefizii e sanità 2: ma non so resistere alla brama di annoverarne alcuni più recenti, operati non per mano di regolari claustrali, ma per mano di secolari cattolici: il conoscere ciò che può in tal materia a favor della politica lo spirito del cristianesimo, è gran disinganno a chi mal crede non per malizia, ma per error di mente; è grande stimolo al cattolico infingardo nell'emulare i suoi confratelli. Ne traggo gli esempli dalla sola Francia fra noi più nota, e più accarezzata: ma senza parlare di ciò che pubblicamente viene assegnato ogni anno e per soccorso a disgrazie imprevedute, e per sussidio a chi tenta imprese di comune vantaggio, e per la istruzione dei fanciulli; le quali pubbliche sovvenzioni, benchè ormai divenute oggetto politico, pure muovono ancora in gran parte dallo spirito del cristianesimo *che agita* 3 *le masse*, nè le lascia cadere nell'egoismo. Ma lasciamo codesti vanti meno esclusivi, e parliamo di ciò che opera la pietà dei privati.

La educazione abbisogna di organi disinteressati e capaci. Ad ottenerli in molte città si tassano alcuni privati volontariamente e vi mantengono uno stabilimento di quei semplici e modesti istitutori, che sotto nome d' *ignorantelli* e-

---

1 BENTHAM e SAY, *Econ. polit.* T. III, pag. 130.

2 « Pertransiit benefaciendo et sanando. » *Act. Ap.*

3 « Spiritus intus alit .... Mens agitat molem et magno se corpore miscet. » *Aeneid.* VI.

ducano la parte più numerosa al vivere onesto: più di mezzo milione di fanciulli cresce sotto tal guida a ben della Francia. In altre città si formano sotto la direzione dei parrochi, a regola quasi religiosa, dei seminarii di maestri e maestre per opera di congregazioni associatesi a tale intento.

Ma la istruzione non può cominciare ordinariamente prima di sei o sette anni: che faranno nella casa paterna i fanciulli slattati? passarsela in ozio, inquietar i parenti dal mestiere a cui attendono, imparar forse da loro o dai vicini un linguaggio indecente e un vivere scostumato; ecco la sorte di molti sventurati all' uscir dalla culla. A costoro si sono aperte le *sale d'asilo* 1: il bambino di tre anni può in esse campar dai pericoli, acquistar qualche barlume di cognizioni; e, se non altro riposando in seno alla pietà cristiana, lasciar agio ai parenti di guadagnarsi il vitto giornaliero. Per guadagnarsi così il vitto molte madri spietate in Inghilterra usavano un narcotico che addormentasse il figlio nelle ore del loro lavoro. Affinchè questo non accada anche rispetto ai bamboli minori di tre anni, l' altra istituzione della *crèche* pensò a intertenere codesti bamboli in assenza delle madri.

Vi sono pericoli fra le mura domestiche per l' adolescenza, che può da un padre traditore venir esposta e sacrificata. Una società di persone pie va ricercando le vittime sventurate, s' incarica della loro educazione *gratuita* a condizione che i parenti rinunzino a trattar coi figli finchè, educati lungi dalla loro infezione, sieno condotti ad età maggiore.

Vi sono intere classi di giornalieri che vivono col lucro quotidiano sì parcamente, che una settimana di abbandono può ridurli alla fame e tentarli al delitto. Così sono molte volte i famigli di ogni specie, valletti, camerieri, cuochi ecc. A questi, quando trovansi *a spasso*, un' associazione provvede in una casa comune albergo, e procura servizio.

Nella stessa condizione si trovano gli artigiani, or destituiti dai loro capi di bottega, ora passati da una ad altra città: a questi provvedono alloggio e situazione varie istituzioni, ma specialmente la congregazione di S. Giuseppe, che fornisce loro ove ragunarsi e trovare vitto e letto e istruzione religiosa. Molto peggiore è la condizione di carcerati e carcerate all' uscire della prigione scontata la pena. In soccorso delle seconde due Signore francesi fondarono una casa ove raccogliere le fanciulle che l'autorità consente a consegnar loro prima della loro liberazione dal carcere. Colà quelle giovani trovano il beneficio d' un' educazione morale e religiosa, e nel mentre che l' anima loro si volge al sacro, si

---

1 A proposito di questi asili, vogliamo avvertito il lettore, non essere interamente vero ciò che da certuni si dice, esser codesta invenzione di protestanti. Se leggeranno il citato Villeneuve-Bargemont (l. 3, c. 23) vedranno che la prima idea ne fu data dalle Suore di Francia.

insegna loro un mestiere ed anche si ammaestrano nelle cure domestiche. Quando è giunto il momento della intera liberazione, quelle giovani sotto la vigilanza delle protettrici dell'opera pia, vengono situate o nel commercio o in un'officina come operaie ecc. E di già se ne contano più di 80 rese alla società e che tutte ricomperano con un regolare contegno la sventura d'una infanzia colpevole e misera 1. Altrettanto, a un dipresso, hanno fatto varie società in favore dei carcerati.

La congregrazione di S. Vincenzo va soccorrendo nell' oscuro suo abituro il povero vergognoso : quella della Maternità, composta di dame rispettabili, procaccia alle parturienti povere tutti quei comodi di che potrebbe godere una dama nel suo palazzo. Altre provvedono agl' infermi negli spedali, altre nelle case private; ve li curano, ve li assistono la notte, e procacciano ai moribondi i conforti della religione. Perfino nelle sozzure più schife del postribolo ha osato affacciarsi la società del *Buon Pastore*, nella quale dame venerabili per pietà, per maturità e per senno sonosi degnate di tender la mano alle vittime di prostituzione per convertirle, mantenerle nell'onestà, e trovar finalmente ove ricettarle a vita e a guadagno onesto.

Ma come proseguir la enumerazione? Quanto ancora avrei a dire sopra i *bureaux de bienfaisance*, sopra l' educazione dei carcerati, sopra l' istruzione dei sordo-muti, sopra le casse di risparmio, sopra le società assicuratrici, sopra gli inviti a *soscrizioni* (come si chiamano) fatti dai magistrati in pro di giovani abbandonate 2, sopra l' ospitalità ai vecchi cadenti e cent' altre forme di cristiana beneficenza ! Ma il fin qui detto può bastare a dimostrare in quali modi le private associazioni possono contribuire al ben pubblico, allorchè si lasciano libere le mani alla pietà cristiana; e con qual discernimento essa sappia alimentar i miseri senza fomentar gli oziosi.

LXXXIX. *Della Sepoltura.*

La empietà, che tutto abusa, si valse di questo dritto e dovere sociale ai tempi nostri per insultare la religione e le coscienze. Il famoso processo avvenuto in Francia per la sepoltura del chirurgo incredulo Boileau nel 1736 fu in tal materia un primo passo 3, imitato poscia in mille circostanze (nè vi ha chi non ricordi il Voltaire e il Grégoire). Ma non ci fermeremo qui a discuterne le ragioni. La *divozione*, che presero da quella epoca gli empii alle messe di re-

1 Vedi *Giornale delle Due Sicilie*, 4 Marzo 1844.
2 Vedi *Le Siècle* 26 Decemb. 1841, e il citato VILLENEUVE *Econ. polit.*
3 MERLIN *Dizionario*. Artic. *Sepoltura*.

quiem, e le vessazioni che dovettero soffrire i cattolici, formano un semplice episodio della lunga loro accanita persecuzione, nè occorre qui trattarne a parte: ne diremo in generale quando esamineremo i dritti della società in materia di religione: giacchè ognun sa che le costoro violenze ad altro non miravano che ad oltraggiare col braccio dei parlamenti le coscienze dei pastori e i sensi religiosi dei loro popoli in nome della tolleranza e della libertà di coscienza. E dovunque penetrò codesta intollerantissima tolleranza, codesta libertà di opprimere, i tentativi di costringere la religione a cantare un riposo eterno ai suoi più sfidati persecutori ed apostati, riuscì sempre uno dei bocconi più ghiotti a quei miscredenti che, durante la vita, non mettono un piè nella chiesa e non ricordano i suoi riti se non per deriderli. I libertini d'Italia non furono in questo secondi a verun altro popolo nel funesto periodo del 1848: come implorarono colla divozione, che tutti sanno, benedizione alle bandiere e croci ai loro guerrieri, così sfoggiarono in messe di requiem (ed è celebre quella in S. Croce di Firenze pei morti di Curtatone terminata con clamori e sangue) e caldeggiarono funerali e amministrazioni degli ultimi sacramenti. E la morte in ispecie del Ministro Santarosa fornì materia di scandali così nell'amministrazione dei sacramenti come nella processione del feretro, e terminò nell'imprigionamento e nell'esilio dell'Arcivescovo Fransoni, nel saccheggio e nel bando dei PP. Serviti di S. Carlo. La memoria dell'Arcivescovo e dei religiosi confessori della fede consacrerà alla esecrazione dei posteri il nome di quei tiranni che non arrossirono d'introdurre nel cattolico Piemonte codesti baccanali sacrileghi dell'empietà.

XC. *Sopra il sistema di espiazione e di difesa.*

Potremmo noi sperare di aver qui gittato un *pomo di concordia* fra i due grandi partiti che combattono oggidì in Europa 1, l'uno per la pena *vendicativa*, l'altro per la pena *difensiva*? Saremmo lieti invero se potessimo persuaderli alla pace, mostrando loro che debbono ammettersi e congiungersi amendue i sistemi, se vogliasi dare e una spiegazione *adeguata* ai fatti [800] e una vera *umanità* alle pene [803]: e che se i varii fini sociali possono far preponderare or l'uno or l'altro dei fini penali; mai per altro non denno disgiugnersi [806].

Anzi, abbiam detto male *non denno;* dovevamo dire *non ponno* disgiugnersi. In fatti, come il chiarissimo professore Amari 2 ha detto egregiamente, *gli espia-*

---

1 Vedi la dotta dissertazione inserita dal ch. sig. prof. Emerico Amari nel giornale siciliano di Statistica (sopra i difetti e riforme delle statistiche penali, art. 2, nel tom. V, 112) degna del pari e di una mente che pensa e di un cuore che ama.

2 L. c.

zionisti abbracciare, senza avvedersene, il sistema della difesa, così il sistema della difesa conduce necessariamente alla *espiazione* e alla *riparazione*. Nè l'un sistema è *essenzialmente* più sanguinario dell'altro; giacchè se la espiazione vuole sangue, propende al perdono; se la difesa non mira al sangue, è però più inflessibile a non risparmiarlo. « Nel sistema della espiazione *solo* è possibile logi- « camente la impunità; per esso il pentimento, la satisfazione e il perdono adem- « piono al voto della legge 1. » Nè una *impunità* accompagnata da *pentimento* può atterrire ragionevolmente la società, ma consolarla: nè può a tutto rigore appellarsi *impunità* 2, giacchè il pentimento (poenitere) è *pena*. Anzi è la *pena* maggiore che aver possa l'uom ragionevole, e può averla *solo* l'uom ragionevole. Ella è dunque ad un tempo pena *massima* e pena per eccellenza *umana*. Il pentimento del regicida Merino può essere di tal dottrina un esempio e una conferma meravigliosa 3.

XCI. *Sopra la severità delle pene.*

Nel che merita nota di singolar ingiustizia il livore con cui dai protestanti e dagli empii viene rimproverato alla Chiesa e alla inquisizione il supplizio di fuoco usato contro l'Huss ed altri eretici, in un tempo in cui le torture e i supplizi erano presso i laici sì spaventevoli, che ne freme oggidì ogni lettore delle sanguinose pagine di quella storia. Nè badano costoro che quelle condanne venivano dal braccio secolare, ed erano conformi ai codici di quei tempi: nè ricordano che due secoli dopo nella umanissima Inghilterra si appiccavano, si sventravano ancor vivi i cattolici, se ne bruciavano sotto i lor occhi gl' intestini ancor caldi, e squartati poi i miseri se ne appendeano in nome della Ragione riformatrice le membra sanguinose alle porte di Londra 4.

Sebbene che occorre cercare nei secoli andati una legislazione spaventevole ancor più per la sua ingiustizia che per la sua crudeltà? Mirate presso Bentham 5

---

1 L. c. pag. 130.

2 *Punire* è lo stesso che *poena afficere*.

3 Vedi *Civiltà Cattolica* vol. VIII, pag. 591 segg.

4 BARTOLI *Inghilterra*; BENTHAM *Oeuvres* T. II, pag. 63.

5 BENTHAM T. II, pag. 64. « L'hom- « me supplicié est attaché à une poten- « ce etc. » « Il condannato vien sospeso ad una forca con un uncino che lo afferra sotto la spalla o sotto l'osso del petto; con divieto sotto gravi pene di dargli alcun sollievo. Là rimane esposto il giorno sotto un ciel senza nubi ai raggi ardenti di un sole verticale! la notte alle umide e fredde esalazioni ecc. La pelle fendendosi, attrae mille insetti, che vengono a succhiarne il sangue finchè spiri lento lento fra gli strazii della fame e della sete. Se si rifletta che tal complicazione di tormenti dura non ore ma giorni, si confesserà che in materia di supplizii la invenzione dell'uomo non superò mai questo. » Così il Bentham. Oggi se i supplizii son minorati, son però lungi dall'essere aboliti: e ancora son poche settimane che

il supplizio del Negro, supplizio *ora forse obolito*, e dite se si può senza sfrontata ingiustizia condannare la Chiesa pel soppliziar rigoroso dei secoli andati che non era da lei; mentre supplizio tanto più atroce nella civiltà odierna si riguardava poc'anzi *come un freno* al misero Africano, perchè non ribelli, *necessario: Cette peine*, nous dit-on, *est un frein nécessaire*. Ma tant' è: la Chiesa ai costoro sguardi è sempre la peggior tiranna, perchè non avea altri interessi da sostenere se non la fede e la pubblica quiete: i Coloni se usano tal supplizio, lo usano per le piantagioni di zucchero e di tabacco; questi, sì, sono *interessi* gravi e degni di tal sanzione!

XCII. *Della innocenza punito.*

Potrebbe qui obbiettarcisi il mistero di nostra redenzione ove l'innocenza è sacrificata pei rei, perchè si offre Ella stessa ad essere ostia propiziatrice. Se dunque colla divina debbe essere in armoaia la umana giustizia [112], potrà anche questa accettare simili sostituzioni dell' innocente al reo.

Ma la parità che si può osservare nelle norme astratte di giustizia e divina e umana, non poò poi sempre ritrovarsi nell'applicazione concreta: perocchè la umana giustizia è limitata all'ordine esterno e alla durata del tempo [720]; mentre la divina abbraccia coll'esterno anche, anzi principalmente, l' interno; abbraccia col tempo anche la eternità. Dal che nascono quelli che noi appelliamo *occulti giudizii* della divina incomprensibile Giustizia, che dispensa nel tempo e gastighi e premii in proporzioni lontanissime dalle norme che terrebbe la giustiatizia umana, ben sapendo che verrà altra volta il momento di pareggiar le partite 1.

Sotto tale aspetto egli è chiaro che potea l' Eterno Padre chiedere al Verbo umanato la vita, come può chiederla qualsivoglia altro uomo sulla terra; e ricevere la obbedienza con cui il Redentore glie la darebbe, i tormenti che sopporterebbe e il sangue ch' egli spargerebbe in ossequio del suo Padre celeste, come soddisfazione della disobbedienza dell' uomo, ribellatosi a lui per crescere a sè grandezza e piaceri.

Nell'atto che l' Eterno accettava tale offerta dall'Uomo Dio, avea uei suoi tesori con che rimeritargli a mille doppii il sacrifizio: ma la società che accettasse dall'innocente una offerta consimile, *nè può, nè dee* rimeritargliela, se non vuole abolire affatto la idea di pena. Non può: giacchè qual mezzo avrebbe la società

---

i giornali riportavano un supplizio di un negro bruciato vivo, il quale dal rogo, bruciati i legami ond'era avvinto, spiccò d'un salto tutto in fiamma in mezzo alla folla, ma ripigliato immediatamente fu spinto fra quelle vampe con forcine e tridenti (1854).

1 « Prospicit quia veniet dies eius. »

per tornar alla vita chi fu messo a morte, o per compensar i supplizii afflittivi? Non dee: giacchè se per questi ultimi ella avesse tal compenso che potesse veramente rimeritarli; una pena promettitrice di beni maggiori, e però capace di divenir obbietto di desiderio, qual forza avrebbe a rimuovere dal delitto?

I soggetti dunque e la materia del dritto penale stabiliscono gran divario nell' applicazione fra la umana e la divina giustizia, benchè la pena venga da entrambe considerata con nozioni essenzialmente armoniche.

XCIII. *Sopra* lo *Inquisizione.*

Queste riflessioni possono spiegare agli animi pregindicati ed amatori sinceri del vero, il disfavore, che regna nel volgo credulo contro il sì perseguitato tribunale della inquisizione. Io non ho *necessità* pel dritto naturale di farne parola, nè *interesse* per istituto di tesserne apologie: il Botta mi para in tal materia da ogni sospetto 1. Ma, oltre che la bellezza del vero m' incanta, parmi impresa degna di cuor generoso il difenderlo *quando* e *quanto* è ingiustamente malmenato o dalle passioni che lo discreditano, o dalla ignoranza che le ascolta, o dalla adulazione che le piaggia, o dalla timidezza che le paventa. Leggansi dunque senz' animo preoccupato le osservazioni seguenti.

Tre specie d' inquisizione si debbon distinguere: la *religiosa* qual è a'dì nostri in mano dei Vescovi; la *politica* qual fu presso gl' inquisitori di Stato a Venesia, e a'dì nostri nei ministeri di polizia; la *misto* qual fu per più secoli negli Stati di Spagna e in Roma. La *religiosa* nasce dalla essenza stessa della società spirituale; giacchè essendo questa società fondata sulla unità di dottrina [540] e dovendo procacciare questa unità con mezzi esterni [306] nell' ordine esterno [724]; dee per conseguenza e ordinare i suoi [426] e punire i delitti [791] e quanto può prevenirli [848]. Or il primo dei delitti sociali in una società è quello che ne distrugge le fondamenta; dunque nella società spirituale il primo dei delitti è quello che distrugge la unità di dottrine. Dunque Essa *dee*, e però *può* secondo ragione, vigilare e prevenirlo.

Della inquisizione *politica* abbiam parlato nel testo che commentiamo; nè può soffrire *per sè* ragionevole opposizione 2 la necessità e rettitudine di tale

---

1 In ciò tanto maggior lode meritano (i gesuiti) quanto non solamente si conservarono immuni da questa peste dell' inquisizione, ma s' ingegnarono anche coi loro consigli e credito di moderarne il furore nei paesi in cui ella più crudelmente infieriva. BOTTA *Storio d' It.* cont. da quella del Guicciardini t. 1, l. 4, pag. 149 in fine. Palermo stamperia Pedone e Muratori 1835.

2 Di opposizioni irragionevoli, qual è quel tribunale che non ne soffra? Non è dunque meraviglia che il governo di Venezia sì caro al Botta, *come il più sopiente governo che sia moi stoto* (Vedi *St. d'It.* vol. I, lib. I, pag. 50, ed. Palermo, Abbate), fosse sì odioso al Montesquieu (*Espr. de Loix* L. XI, c. 6) specialmente dopo l' aneddoto che colà gli accadde, narrato, se non erro, dal Villemain *Leç. de litterat.*

istituzione. Tutti i elamori dunque e le imputazioni feriscono propriamente la inquisizinne *mista*, ma la feriscono in due modi assai diversi. Gli uni le avventano contro descrizioni immaginose e commoventi di vittime immolate a migliaia, di atrocità nei tormenti inauditi; ma codesti argomenti avrebbero poca forza se fossero disgiunti dalla idea di tribunale *religioso:* basterebbe la notizia superficialissima della pratica penale 1 nei tribunali contemporanei, per far comprendere che la inquisizione procedea secondo le idee e forse anche secondo i bisogni del suo tempo [826, III], e però non ebbe alcun torto, o lo ebbe comune con tutti i tribunali *onche dei riformati*. Lutero, al dire dell' apologista suo Sekendorf, avrebbe voluto carcerati, cacciati, spogliati di beni, di Rabbini e perfin di Bibbia tutti gli Ebrei (BALMES t. 2, pag. 312). I riformati sotto Calvino bruciavann gli Atei e i dissidenti (VANINI SERVET ecc.), e a' tempi assai più recenti bruciavan le stregbe 2, appiccavano, sventravano, squartavano o bruciavano in Londra i cattolici. Non potrebbe dunque dalla gravezza dei supplizii infamarsi la inquisizione, la quale anzi fu forse al paragone assai più moderata dei tribunali politici.

Altri poi tentano di renderla odiosa e per la natura di sue funzioni e per la maniera di sua *procedura*. Le sue funzioni sono, a parer di costoro, essenzialmente contrarie alla mansuetudine cristiana; e però la stessa nozione di tribunale *misto*, sacro e profano involge una contraddizione. A costoro io potrei contrapporre, autorità non sospetta, la dottrina del Sansimon, che prese a giustificare (siane qual si voglia l'intento) la influenza della Chiesa sopra i giudizii penali 3.

Ma per addurre apologia più solida, benchè a certe teste men persuasiva, riflettasi che una religione è necessaria allo Stato 4; violarla è un crollarlo. Potrà dunque il miseredente rinfacciare ai monarchi spagnuoli di aver errato nella scelta della lor religinne o, per dir meglio, nel permettere agli Spagnuoli di esser fedeli alla religione cattolica: ma, ammessa questa come religione dello Stato, il non volerla nffesa e vilipesa era conseguenza *necessorio* dell'essere sociale

---

1 Veggasi un cenno di tal descrizione presso il BENTHAM, tomo II, pag. 23 e seg.

2 BENTHAM *Oeuvres* T. II, pag. 422.

3 *Doctrine* di SAINT-SIMON 1828 29, pag. 313. « L' Eglise catholique a su « employer *méme* la législation pénale « pour l'education du peuple .... parce « que tout fut pour elle moyen d' é- « ducation .... et quoique elle ait lais- « sé aux puissances de la terre le soin « d' appliquer les peines temporelles, « là encore elle exerçait son influence « en leur donnant le caractère moral « qui leur manque aujourd'hui. »

4 Tratteremo altrove a lungo questa complicatissima quistione [888], per ora ci contenteremo di rimettere i lettori allo Spedalieri, al Valsecchi, al Bergier, anzi allo stesso Romagnosi (Assunto primo, §. ultimu), ovvero all' Alfieri, che disse talora *la Spagna colle poche vittime immolate dallo inquisizione, aver risparmioti torrenti di songue*. Che avrebbe detto a'di nostri!!!

dimostrata espressamente dal Romagnosi. Se non che il Romagnosi parla di qualsivoglia società pubblica: ma quanto più calzante è la conseguenza per la Spagna! Uscita allora dalla lunga schiavitù dei Saraceni, che ricovrati in Africa poteano con repentino tragitto rientrarvi, potea ella conservar nel seno i naturali alleati del suo tiranno, Mori e Maomettani come lui, e i Giudei che con esso loro faceano causa comune, senza commettere un enorme fallo politico, foriero di novelle sciagure? Prudentemente adunque Ferdinando il cattolico avea cacciato dai suoi regni i non convertiti come nemici pericolosi e domestici. I convertiti poi se apostatavano, qual meraviglia che del doppio delitto di ribellione e di empietà fossero anche politicamente puniti con rigore? e qual meraviglia che sopra due nazioni sì propense alla simulazione e alla ribellione si tenessero cento occhi aperti in congiunture sì paurose pel regno? Dunque esigea il bene sociale che fossero prevenuti questi come gli altri delitti contrarii alla pubblica tranquillità, e per essere prevenuti doveano essere conosciuti.

Or notate che *in forza della natura* stessa della religione cattolica ripugna l'affidare a giudice laico la definizione dottrinale, perchè, abbiano ragione o torto, la Chiesa Romana si crede *colonna e sicurezza del vero*. Dunque se doveano essere conosciuti ed accettati legalmente i delitti contrarii alla religione cattolica, non poteano se non pel ministero degli ecclesiastici. È dunque necessità *per la natura* stessa della cattolica religione dello stato, che il giudice ecclesiastico abbia ad intervenirvi; e chi volesse biasimare *la natura* mista delle funzioni inquisitoriali dovrebbe sostenere o che lo stato non debbe aver religione, o che non può in coscienza abbracciar la cattolica, o che abbracciandola non dee difenderla, o che difendendola dee affibbiarle i dogmi che a lui piacciono, o che i delitti non debbono *legalmente* riconoscersi, ma da giudici incompetenti *arbitrariamente* definirsi.

Cosa strana! ogni tribunale che giudica dal *fatto dogmatico* in qualsivoglia altra materia si fonda sul giudizio dei periti; e darebbe che ridere un giudice che pretendesse decidere da sè stesso delle ferite degli assassinati, del valor delle gioie, della regolarità delle coltivazioni, della solidità di una fabbrica. Ogni tribunale dunque in ogni altra materia è tribunale *misto;* per quale ubbia si abborre il *misto* ove trattasi di religione? per quale stravaganza si pretende che un legista, studiando il codice, impari la bibbia?

Nessuna difficoltà può dunque opporsi alla *natura* del tribunale misto: più apparenti potran sembrare le obbiezioni dedotte dalla forma di sua *procedura*. — Esso procedea, dicono, sopra informazioni segrete, senza pur intimare ai rei le accuse onde eran gravati, terribile era lo spettacolo solenne dei suoi *auto-da-fè*, più terribile la condanna segreta delle vittime destinate a perire ignote nel carcere. —

Prima di dare in tal materia un giudizio, distinguiamo la *prevenzione* dalla *pena;* non sarà lecito mai infligger pena ad un innocente [829], ma la preven-

zione dee cadere *necessariamente* su chi non è provato colpevole; che se cadesse sul provato colpevole sarebbe non già *prevenzione* ma *castigo*. Or la *prevenzione diretta* e *personale* può ella mai riuscire senza un qualche aggravio del prevenuto? il solo essere citato ed esaminato, non è ella già cosa per sè molesta, molestissima poi per la detenzione da cui va quasi necessariamente accompagnata?

Dunque chi volesse accertare i proprii giudizii in tale articolo, nell'esaminare i documenti delle sentenze pronunziate dalla inquisizione dovrebbe attentamente distinguere le pene inflitte al *delitto*, dalle molestie che accompagnano naturalmente la *prevenzione*. Queste debbono quanto è possibile scansarsi o almeno alleviarsi; ma l'imputare a colpa dell'inquisizione il non averle sempre risparmiate agl'innocenti o il non aver conosciuto certe delicatezze in tal materia, che erano allora ignote ad ogni altro tribunale, sarebbe un imputarle a delitto la imperfezione dei mezzi umani o dei secoli passati. Se poi si trovasse punito il reo senza ascoltarne le difese, egli è chiaro che il procedere sarebbe ingiusto ed io lungi dal difenderlo, sarei anzi il primo a condannarlo.

In quanto al segreto, contra del quale tanto si schiamazza, dovrem applicare le stesse considerazioni: il segreto delle accuse in molti casi può, per la pubblica sicurezza, essere assolutamente necessario; testimonio il Bentham [1]. Ma quando dall'accusa si dee procedere alla condanna, niuno potrà mai venire sentenziato se non è ammesso a dir sue discolpe. Se dalla inquisizione si condannò senza udirle, sono io il primo a riprovarne sì evidente ingiustizia.

Sia pur dunque fermo *il dritto*: ella non dovea condannar innocenti; non condannar, senza udirli, gli stessi rei. Or chi ci chiarirà *sopra il fatto*? forse quei tanti autori parziali, e fanatici contro ogni religione, da cui lo scorso secolo bevve a gran sorsi l'empietà? Costoro parlarono sempre il linguaggio della passione; ed ormai gli stessi empii dei giorni nostri ne detestano le perpetue menzogne. Resta sol dunque a bramarsi che sorga un qualche valoroso scrittore imparziale ed erudito, che abbia una pazienza tedesca, e vada ad estrarre dai più segreti archivii la verità de'fatti e di fatti abituali, costanti, legali; giacchè *qualche* abuso non condannerebbe il tribunale ma gl'individui. Allora, e allora solamente si potrà pronunziare un giudizio definitivo.

Ma mentre questo si aspetta mi contenterò di riferire alcuni tratti capaci di mostrare la falsità di certe dicerie che presso il volgo passano per dommi inconcussi.

1. Credono essi in primo luogo che la inquisizione spagnuola fosse istituita per influsso della (come essi dicono) *Corte di Roma*. Sappiasi che « domandando

---

1 *Oeuvres* T. II, pag. 191 et aill.

« la Reina Isabella che negli Stati suoi la inquisizione s'istituisse, resistette per « alcun tempo Sisto IV, il quale ecc. . . . Ma arrendendosi finalmente ai voti « d'Isabella ecc. » (Così il MULLER, autor non sospetto : Storia Universale T. II, pag. 159).

2. Credono che dalla intolleranza della religione cattolica e dalla smania persecutrice di Roma nascesse la severità, o, come essi dicono, la crudeltà della inquisizione. Sappiasi che avendo gl' inquisitori costituiti da Ferdinando di Aragona fatto perir nelle fiamme 298 persone sospette di eresia ecc. « Sisto IV si « dolse col Re cattolico di tanta severità nella sua lettera del 29 Gennaio 1482 « e forse ad oggetto di moderar lo zelo degl'inquisitori, diede loro col breve del- « l' 11 Febbraio alcuni aggiunti presi fra i domenicani » fra i quali il celebre Torquemada. « Così la moderna biografia universale (V. Torquemada); la quale « soggiunge (nella nota 1, pag. 166): « Coloro che accrebbero il numero delle vit- « time del Torquemada ai attennero al calcolo di Llorente nel T. I della storia « dell'inquisizione; senza considerare che l'A. medesimo le minora nel T. IV. »

3. Credono che la Chiesa antica e specialmente S. Agostino disapprovasse l' usar violenza contro gli eretici. Sappiasi che S. Agostino ritrattò questa sua primitiva opinione (l. 2, retract. c. 5) convinto dal fatto; e che poco dopo la di lui morte l'Imperator Marciano già avea intimata contro gli eretici dogmatizzanti la pena di morte (C. de HAERET. l. *Quicumque*): approvato in ciò da molti dei Padri antichi (V. BELLARM. De laicis lib. 3, cap. 21).

4. Credono col Montesquieu « che la inquisizione condanni gli Ebrei perchè « non si fanno cristiani; è certo però che non punisce se non quei che professa- « no o fingono di professare la nostra religione perchè li considera come o apo- « stati o profanatori. L'apologia, che fa (Montesquieu) dell'attaccamento dei Giu- « dei alla lor religione, non prova che abbiano ragione di simular la nostra per « ipocrisia. » Così l' articolo Inquisizione composto per la enciclopedia dal dot- « tissimo Bergier (o altro che siane l' autore).

5. Credon mille indegnità sopra il modo di procedere di codesto tribunale, a cui risponde il Vayrac (état présent de l'Espagne) 1.° mostrandolo composto di persone rispettabilissime. 2.° Difficilissimo nel ricevere le delazioni, alla cui falsità è contrapposta la pena del taglione. 3.° Subito che i rei sono arrestati vien loro assegnato un avvocato per difenderli. 4.° Nessun tribunale inferiore può sul condannato eseguir l'*auto-da-fè* senza la conferma del tribunal supremo. Così il citato Dizionario enciclopedico di teologia (Firenze 1820. Pagani T. VII, pag. 248. V. Anche BALMES Protest. ecc. T. 2, nei due ultimi capi).

Queste osservazioni possono giovare a mettere in guardia contro i pregiudizii e le calunnie ogni leale amico del vero, possono far comprendere che se vi furono ingiustizie in questo, come in ogni tribunale umano : esse furono vizio delle persone, non della istituzione. Che se fra gli accusatori si rinvenissero dei nomi celebri per letteratura, per erudizione. per scienza; rammentiamoci che au-

che i grandi ingegni possono essere sorpresi dal luccichio di certi sofismi, e più ancora dalla bramosia di fama e di adolazioni; le quali nel secolo scorso, profuse a larga mano dagli empii, doveano necessariamente alzare a cielo chiunque infamasse quel tribunale: giacchè quando mai si udrà il ladro far l' elogio della forca?

XCIII. *

Abbiam detto che l'autorità pubblica non ha diritto di regolare le azioni che non *influiscono direttamente* al ben comune della società: questo concetto dell'ordine di azioni al ben comune d'onde nasce la competenza dell'autorità a regolarle, è cosa importantissima a ben comprendersi, eppure mal compresa dai pubblicisti volgari di caffè e di piazza e talora anche da quelli che trattano la penna in libri e giornali. Ci si permetta dunque di chiarire alquanto la materia, riportando un brano di certi articoli intorno all'autorità pubblicati nella 2 Ser. della *Civiltà Cattolica*. Trattando ivi dei limiti di competenza nelle varie autorità dopo aver dimostrato la subordinazione ipotattica delle varie società minori nella maggiore essere radicata nell'intimo della natura umana, così si vengono spiegando i caratteri di quelle azioni che appartengono all'ordinatore privato confrontate con quelle che al pubblico ordinatore. La vita domestica, come abbiam veduto o piuttosto brevemente accennato, esige un' assiduità di occupazioni, di cui ciascuno dei nostri lettori può essere conscio a sè medesimo. Quanti pensieri perchè ogni dì possa sul fuoco bollir la pignatta, e la veste sdrucita si rimendi, e si ripari lo stillicidio del tetto, e si raccolgano le nova nel pollaio, e l'orto si coltivi, e il solco si semini, e la vite si poti, e tutto in somma proceda con quella serie non interrotta di diligenze, che son richieste pel buon andamento della casa! Il che se è vero del fisico, quanto più del morale, ove ogni dì il fanciullo deve avvezzarsi agli atti di pietà verso Dio, all' amorevolezza e cortesia verso i domestici, alla diligenza negli esercizii dello spirito, alla cura igienica del corpo, all'alternar del moto e della quiete, al combattimento degli affetti e delle passioni ecc.! Pretendere che questa serie di operazioni, dal cui retto ordine dipende il retto andamento della società domestica, tutta e in ciascuna famiglia venga ordinata dalla pubblica Autorità, sarebbe pretendere dall' uomo che la governa un intelletto e una potenza angelica. Il che essendo assurdo, si fa manifesta la cagione dell'esito infelice ottenuto dai Governi ogni qual volta si sono arrogati d' *incentrare* tutte o in parte queste funzioni: alle quali non essendo bastevoli le forze loro, senza parlare adesso dell'affetto e della sollecitudine, i sudditi si son trovati privi di quei sussidii che più non riceveano nè dall'Autorità privata perchè spossessata, nè dalla pubblica perchè impotente. La quale impotenza è talmente evidente che anche in quelle società fattizie, ove tutto è creazione del governante, e però tutto dipende l'organismo dal suo volere e dal

suo diritto; pure quando il numero cresce a dismisura benchè l'origine natia non additi certi limiti di suddivisione, il governante è costretto a fissarli da sè medesimo, suddividendo ad ufficiali subordinati gli speciali ed individuali provvedimenti. E se talora il governante supremo, mal pago dei secondarii s'intromette nelle costoro funzioni colla speranza di meglio armonizzarle, riesce per lo più a non altro che ad incagliare l'andamento degli affari e a disgustare coloro dei quali vorrebbe il maggior bene. Le quali cose sebbene furono qui discorse principalmente per maggiore evidenza dell'argomento intorno alla società privata di padre e figli, non è però chi non veda doversi applicare, colle debite proporzioni, ad ogni altro privato consorzio che abbia un suo scopo, un interesse, un'abitazione, un'autorità distinta dalla pubblica.

Il lettore avrà fatto da sè medesimo una osservazione di gran momento, ed è che in quella guisa che una certa serie di azioni indirizzate rettamente al pubblico bene, costituisce ciò che appellasi retto ordinamento pubblico; alla stessa maniera dovrà appellarsi retto ordinamento domestico una serie di azioni rettamente indirizzate all'intento del bene privato: e che dovendo i mezzi corrispondere al fine, ciascuno di questi due fini dovrà conseguirsi con mezzi proporzionati, vale a dire con mezzi molte volte fra loro diversi essenzialmente, come sono essenzialmente diversi sotto certi aspetti gl'intenti rispettivi delle due società. Così per cagion d'esempio, essendo intento della società domestica svolgere le gracili membra fanciullesche, introdurre nell'intelletto i primi principii, abituare alla vittoria di sè una volontà ancora impotente, il padre avrà verso le membra, l'intelletto, la volontà del figlio tutt'altri doveri che il governante pubblico verso le membra, l'intelletto e la volontà del suddito. Di che tanto è lodevole il padre che veglia ad addestrare le piante e le ginocchia del figlio esercitandolo alla ginnastica, o ne informa l'intelletto correggendone quotidianamente gli errori, quanto sarebbe ridicolo un Governo che pretendesse farsi maestro di ballo, o rivedere sulla lista quotidiana l'ortografia del cuoco o del merciaio. E donde nasce qui la lode o il vitupero? Non nasce già dall'essere quelle persone suddite o indipendenti, giacchè sudditi veramente del Governo sono il cuoco ed il merciaio; come suddito del padre è il figliuolo; ma dall'essere quelle azioni del ballo e della ortografia indirizzate per lor natura a formare gl'individui, il che è funzione dell'autorità domestica, e non già a coordinarli in pubbliche relazioni, il che costituisce il fine della società pubblica, per cui ha dovere e diritto di operare la pubblica autorità. Ciò non vieta, come vedete, che la persona governante se si trovasse in *personali* relazioni con un bambolo o con un cuoco (cosa non impossibile specialmente oggidì quando i pasticcieri si trovano giudici intorno all'opinare dei giornalisti); non possa veramente e raddrizzare al primo le gambe perchè non cresca a sghimbescio, e correggere al secondo la lista perchè impari l'ortografia: ma questo sarà nel governante cortesia di amico e non comando di autorità.

Riepiloghiamo adesso quell' idea di ordine sociale or pubblico or privato, che abbiam tentato di porre in chiaro deduceodola dalla natura stessa delle cose. L'Autorità pobblica, abbiam detto, è voluta dal Creatore per coordinare ad un fine di comoo bene le libere operazioni esterne degli associati; questo intento consiste principalmeute nel fare che ciascun individuo sia libero ad impiegare le proprie forze a seconda di ogni suo giusto volere: perchè tal libertà si conservi, è necessaria una certa serie di pubblici provvedimenti: questa serie quando è atta a conseguire l' intento e dai sudditi vien ridotta in atto, appellasi ordine pubblieo; quando inetta o contraria, sconcerto o disordine pubblico: gli atti ehe non influiscono a conseguir questo fine, non dipendono dal pubblico ordinatore. E poichè un' altra serie di provvedimenti analoghi è richiesta a conseguire l' iotento della vita privata; questa serie di provvedimenti privati, quando è atta a conseguire l' intento, appellasi ordine privato o domestico: al quale è per natora preposto un privato ordiuatore, si perchè nella formazion naturale la famiglia precede la naziooe, si perchè le limitate forze di un solo governante umano non possooo estendersi in una gran società alla moltitudine dei minutissimi provvedimeoti domestici. Gli atti ehe al fine domestieo non iofluiscono, non dipendono dall'ordinatore domestico.

Ecco, lettore, ciò ebe significa *ordine pubblico, ordine privato*, e geoeralmente *ordine sociale*. E voi vedete di qui qual sia o l' igooranza o la frodolenza di quei legulei ebe per determinare i materiali oggetti, ai quali può estendersi la pubblica Autorità, haooo abbracciato quel comodo espedicote di misorarla colla pertica dell'agrimensore: e segoato sulla carta geografica i confini del territorio politieo, lo presentano al Principe come si presenterebbe uo sacco di noci o una focaccia rimettendooe il contenuto tutto quanto al buoo appetito del donatario, e dieeodogli: « Ecco, Sire, i limiti della vostra autorità: tutte le noei che sono in questo saeco, tutti gl' ingredienti di questa focaccia, totti gli oggetti visibili e palpabili che sorgono e si muovono in questo territorio, tutti stanno a vostra disposizione. » In verità costoro ban perduto il lume dell' intelletto: onde non è poi da meravigliarsi ebe formioo il dispotismo nei Gabinetti e la ribellione nei popoli, mentre fingono e dicono di addestrare i governanti all'ordine, e i popoli all' obbedienza 1. Stolidi o traditori! ed era mestieri andare a

1 Molto si è inveito contro Luigi XIV per quelle parole che scriveva al Delfino: « Les Rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens etc.: » ed a ragione in quanto all'iogiustizia di tal pretensiooe. Ma la colpa era ella del *gran Re*? Tutti quei legulei che non eessano di ripeterci, *lo Stato esser padrone del temporale* affine di rilegar la Chiesa nel moodo degli spiriti, tutti costoro sostengooo la stessa dottrina, ehe iodueea quel monarca ad arrogarsi tali diritti; tanto più eolpevoli di lui; quanto più obbligati a studiare le vere ed intime ragioni del diritto.

prender la laurea nelle Università, se non potete giungere a capire questa verità si elementare, che l'ordine pubblico è ordine morale, che l'ordine morale è ordine nelle azioni, che l'ordine nelle azioni, benchè si eserciti nella materia, non è cosa materiale, che per conseguenza chi ordina le azioni non è padrone di quella materia, ma ordinatore di quella operazione?

XCIV. *Influenze cristiane sopra la probità degli uffiziali.*

I moderni scrittori di statistica e di pubblico dritto non sono, generalmente parlando, i più zelanti cristiani: onde non è meraviglia se han giudicato meglio far gettito di tal ricchezza che, usandone ad utile della società, crescere la influenza della religione, sempre agli occhi lor pregiudicati spaventosa e sospetta. Ma per poco che si rifletta, è agevole il comprendere quanto essa potrebbe concorrere ad assicurare la scelta di persone oneste. La probità del vero cattolico è una probità profondamente inviscerata nell'animo, giacchè egli conosce non bastare agli occhi di un Dio, che per tutto penetra, la semplice corteccia di onestà. È una probità difficile ad acquistarsi perchè non è limitata (come quella dei filantropi) o *far del bene ai suoi simili;* ma esige dei sacrifizii sommamente penosi alla natura, non essendo *cristiana* quella probità che va disgiunta dalla sobrietà, dalla castità, dalla mortificazione ecc. Per conseguenza.

È una probità difficile a simularsi, giacchè è difficile che voglia taluno assoggettarsi lungo tempo a tante strettezze; alle quali s'egli non si sottoponga, i fatti contrarii diverranno evidenti, e daranno che dire nel pubblico: un uomo dedito al libertinaggio, alla crapula, all'ozio, al *bel tempo* è ben presto conosciuto.

È una probità ben guardata: cento Arghi vegliano perpetuamente per sorprenderla *in flagranti.* Vegliano i malvagi che alla pietà ricercano il pelo, e sì pel sottile che ogni pagliuzza è in essa una trave: vegliano i buoni cui ogni difetto dispiace: vegliano gl'inferiori sempre disposti a sparlar dei grandi: vegliano i superiori obbligativi dal loro impiego: veglia perfino il segreto delle deposizioni e il suggello sacramentale da cui il debole prende coraggio a svelare, quando è debito, le vergogne altrui, essendo certo di non poterne incogliere in alcun malanno.

Quando dunque la Chiesa impose ai credenti certi esterni legami, difficili ad adempirsi senza le interne disposizioni, e impossibili a fingersi se realmente non si adempiono; non provvide solamente a sè medesima; che come società d'uomini abbisogna di legami esterni [306]; ma somministrò insieme ai governi cristiani un mezzo efficacissimo affine di assicurarsi della probità interna di coloro cui fidano le sorti dei loro sudditi.

E quel che più monta, somministrò loro gl'informatori più capaci e più sinceri che nella umana fralezza trovar si possano. Un parroco che conosce a palmo a palmo il terreno, che ode nel tribunal di penitenza tutte le miserie, co-

nosce tutti gli scandali, consola tutti gli affanni, e di tutti è obbligato a dar conto in faccia del cielo e della terra; un parroco che non ha altro pensiero, altro interesse, altro affare che vegliare e correggere; un parroco, dico, quanto bene può conoscere gli andamenti *veraci* dei suoi, e discernere sotto la maschera teatrale che ognuno si affibbia uscendo di casa, l'essere reale che si cela al pubblico nelle mura domestiche! E in quei secoli specialmente in cui egli vedea ogni settimana nel dì del Signore raunarglisi intorno il gregge fedele; ed ogni anno cerçar solennemente la riconciliazione e il pane di unità dalla mano stessa del suo pastore, quanto bene poteva egli render conto della condotta di ciascuno de' suoi!

Non è dunque meraviglia se tanto si declamò dai nemici dell' ordine e contro il *precetto* che forma, si dicea, degl' ipocriti; e contro la *influenza dei preti* che tutto vogliono governare. Avean ragione: solo avrebbero dovuto spiegarsi più schiettamente, e dire che codeste maniere di governo sono intollerabili perchè sono *moralmente* ineluttabili, benchè inermi e pacifiche. Il *precetto*, che può talvolta, nol niego, costringere un libertino a simular pietà, costringe insieme le vittime di sua seduzione e rivelarne la ipocrisia; tolto il precetto, il libertinaggio sarà e più sfrenato alla dissolutezza a più secreto nell'occultarsi. Il *governo dei parrochi* non si appaga di qualche esteriorità e di un po' di *beneficenza* pomposa, trombettata dalle gazzette filantropiche; ma per guarentigie di probità sincera esige i *continui* e penosi sacrifizii della continenza, sobrietà, mortificazione, regolarità cristiana, i quali sono difficili a fingersi, e colla finzione impossibile alle lunghe a sostenersi.

Ed appunto per questo un governo che voglia conoscere le disposizioni veraci degli animi, meglio che da spie prezzolate e da birri e gendarmi, potrà saperne da chi veglia per ispirito di religione a custodia del gregge. Così la pensarono gli avi nostri; e però per prima cauzione delle persone da impiegarsi voleano accertarsi se esse fossero fedeli a Dio. Con tali mezzi essi giunsero a quella perfezione nell'arte di governare, per cui i nemici stessi della Chiesa confessano *la superiorità della Chiesa cattolica al confronto e degli antichi infedeli e dei miscredenti moderni, miracolo incomprensibile ..... giacchè come mai può intendersi che quel sì barbaro medio evo conoscesse il gran secreto di condurre i popoli .... mentre noi portenti di civiltà nulla sappiam fare per facilitorne il progresso* 1?

---

1 Doctrine de Sansimon, première année 1828, 29, pag. 515. Può vedersi in tal materia l'art. dell'A. pubblicato nella *Civiltà Cattolica* col titolo *I nuovi ottentoti e le vecchie istituzioni cattoliche*, 2.da serie, vol. primo.

CAPO IV.

DELL' AZIONE SOCIALE NEL PROMUOVERE CIVICAMENTE LA PERFEZIONE DELLA SOCIETÀ.

ARTICOLO I.

Della perfettibilità umana, considerata come fonte di dovere sociale.

SOMMARIO

856. *Scabrosità delle materie.* — 857. *Teorema fondamentale intorno alla perfeziane* accidentale — 858. *la società dee tendere a perfezione indefinita;* 1.° *prova di fatto;* 2.° *di dritta* — 859. *indefinita perfettibilità della intelligenza* — 860. *si comunica al mavimenta delle volontà* — 861. *ed alle forze fisiche* — 862. *non acquista plena sviluppamento fuor della società* — 863. *Scoglia da scansare; altro dee fare la società, altro pretendere l' individuo* — 864. *confini della perfettibilità.* — 865. *Obbiezione degli antiprogressisti; sua gagliardia* — 866. *ma nan nella nostra teoria; saluzione* — 867. *Divisione delle materie seguenti.*

856. Il campo che prendiamo a correre è fertile di quistioni importanti; e sopra la soglia stessa ci arresta una delle più gravi e piacevoli, ma dalle passioni umane assai malmenata. La società debbe ella spingersi oltre a perfezione sempre crescente? o debbe ella stabilire in un qualche punto le sue colonne, e scrivervi il *non plus ultra*? Agevole può sembrar la risposta: ma il mal umore dei litiganti ha fatto mille volte scambiare i termini, e chi volea progredire fu accusato di voler sovvertire, chi ricusava di sovvertire accusato di non voler progredire. Tentiamo di chiarire le idee, e sarà ben presto fra i sinceri amatori di verità concorde il pensiero;

checchè poi ne sia di quegli animi rei, che confondono i termini affine di pescar nel torbido [a].

857. La società è destinata a crescere indefinitamente nell' accidentale sua perfezione: ecco un teorema che parmi potersi dimostrare a tutto rigor metafisico, purchè si ponga mente a quella voce *accidentale* da noi altrove chiarita [LVIII, Diss. II, n.° 459]. La perfezione *essenziale* della società è l' ordine morale: l' *accidentale* è l'ordine intellettuale e materiale: il quale, a dir vero, può rivestirsi di caratteri morali allorchè una società già matura ne conosce l'importanza: così per es. conosciuto che la gelosa custodia dei lazzaretti assicura la pubblica sanità, sarà moral difetto o anche delitto la trascuranza di tal mezzo, il quale in altri tempi neppur veniva forse ideato. Ma questo svolgimento nelle materiali applicazioni non può appellarsi aumento di perfezione morale, la quale è la perfetta direzione al fine [13 seg.], e prescinde per sè dalla materia ch' ella dirige: in quella guisa che non può dirsi più perfetta la giustizia in un debitore che paga cento dovendo cento, che in altro, il quale, dovendo 5, paga 5.

858. Premessi questi schiarimenti prendo a dimostrare che la società è destinata a perfezionarsi nell'ordine materiale con sempre indefinito aumento. E la prima prova ci vien presentata dal naturale incremento dell' uman genere che dallo stato individuale passa alla società coniugale, poi alla domestica, alla civica, alla politica, alla federale ecc. Questa prova di fatto mostra ad evidenza l'intento del Creatore.

---

a Fra costoro debbono annoverarsi i panteisti pei quali il progresso forma parte dell'empia loro superstizione, la quale riguardando il mondo come un Dio in istato di embrione che si svolge, debbono riguardare il progresso come l'atto del Dio crescente: di che potrà vedersi il LIBERATORE, *Dialogo del progresso*, e il MARET, *Saggio sopra il panteismo*. Noi non toccheremo la materia sotto questo aspetto dovendo supporre già confutato in metafisica il delirio dei panteisti.

Ma più efficace è la dimostrazione dedotta dalla natura stessa dell' uomo: consideratelo nel triplice suo movimento *intellettuale*, *volontario*, *materiale*, e vedrete che vi è in questi tre principii un impulso a perfezione indefinita, e tale che non può ottenersi se non nella società.

859. 1°. Vi è un impulso a perfezione indefinita; giacchè l' intelligenza è sempre padrona di stringere sotto nuovi segni un complesso d'idee, e di operare poi su codesti nuovi elementi complessi, come operava sugli elementi più semplici. Così ella si svolge nei primi rudimenti del dire, passando dalle lettere alle sillabe, alle parole, alle frasi ecc.: così negli elementi della matematica abbreviando le somme e sottrazioni in moltipliche e divisioni, generalizzando le combinazioni numeriche con lettere algebriche, semplificandone le operazioni con logaritmi ecc.: così nelle specolazioni metafisiche complicando le idee in giudizii, poi in raziocinii, in teorie parziali, in sistemi generali ecc.: così nella meccanica congiungendo le macchine semplici per comporne altre di più svariato effetto, combinando colle forze fisiche le chimiche, ritrovando perpetuamente nuove forze motrici e nuovi ordegni a cui applicarle.

860. Questa *perfezionabilità* del movimento intellettuale dee rendere naturalmente anche perfezionabile il movimento *volontario*, in quanto possiam separarlo dal puro ordine morale (da cui abbiam fatto astrazione). Imperocchè essendo indubitato trovarsi fra gli uomini quell' *arte* di muovere le volontà umane, che suol dirsi *politica*, o potendo a questa applicarsi l' intelligenza armata del suo poter perfettibile; parmi evidente niun limite potersi assegnare alle forze con cui quest'arte può giugnere ad ottenere dalle volontà più o meno spontaneo l'assenso. Paragonate la progressiva disciplinatezza dei nostri eserciti al tumultuario militare dei barbari, la polizia delle città moderne ai torbidi del medio evo, il rigore dei *controlli*

nelle amministrazioni presenti colla buona fede delle antiche, e vedrete che se non possiam vantarci sempre dal canto della *onestà*, abbiamo almeno (tristo compenso!) trovato il modo di legar le volontà anche quando non badano alla coscienza. Che più? la stessa funestissima arte di congiurare, di sommuovere i popoli, di traviare la pubblica opinione, non è ella ridotta ormai quasi a principii certi? non ne abbiam letti i catechismi e veduta pur troppo la pratica? Ogni secolo può fare nuove osservazioni, tentar nuovi sperimenti, ottener nuovi e più certi risultamenti per muovere le volontà coi materiali interessi: dunque la *perfettibilità* dell' intelligenza ridonda nel movimento volontario e a lui si comunica [a].

861. Molto più poi si comunica all' uomo fisico, il cui potere dalla meccanica viene perpetuamente accresciuto, come e il *fatto* e la *teoria* si evidentemente ci dimostrano. Or chi può in tal materia segnare all'umano ingegno i limiti? ha dunque l'uomo a perfezione materiale un impulso indefinito.

862. 2.° Ma questo impulso troverebbe egli fuor della società il suo effetto compiuto? Altrove abbiam dimostrato che no [329 seg.]; e per poco che si rifletta all'ampiezza che acquistano le intelligenze, al vigore con cui fermentano le volontà, all' impeto invincibile con cui operano le forze umane unite in una compatta società; si comprenderà che la perfezione materiale dell' uomo è

---

a Abbiam chiamato questo perfezionamento delle volontà un perfezionamento *materiale*, in quanto le volontà associate sono la *materia* di cui si compone la società [803]. Ma per poco che si ritorni coll' occhio all' idea completa di *perfezione* da noi altrove spiegata [15], ognuno potrà vedere che questa specie di progresso del movimento volontario non merita nome di vera *perfezione* se non quando diviene *strumento di perfezione nel tutto* col favorire la *morale*, primo elemento di perfezione sociale. La spada bene affilata è, *come spada*, uno stromento *perfetto*; ma questa spada in mano dello scellerato è *nella società* una somma *imperfezione*.

retaggio *sociale*, non è individuale: a questa immediatamente è diretta dal Creatore la società, poichè di questa naturalmente [331 seg.] e di questa sola ella è capace [724] immediatamente. Per conseguenza ella vi è *obbligata* [112] e tocca specialmente [729] all' autorità l'operare sì che alla sua perfezione continuamente ella spingasi.

863. Non sia però chi creda che, mentre ci argomentiamo di chiarire il *dovere* di perfezione, pretendiamo lusingare pazzamente l' orgoglio umano, presentandogli speranza d' immaginaria grandezza. Altro è dire a chi ordina la società — il vostro ufficio vi obbliga a cercarne illimitatamente la perfezione materiale, mezzo efficacissimo della morale; — altro promettere agl' individui governati una scienza, una tranquillità, una potenza illimitata [a].

864. Vero è che l'aumento è sempre *per sè* e possibile e desiderabile; ma questo aumento 1.° è per la società un bene non essenziale, e però influisce pochissimo alla sua *vera* felicità. 2.° Può esserne troncato il corso da catastrofi imprevedute, che piombino nuovamente il genere umano nella infanzia e nella barbarie. 3.° È illimitato nell' uso delle forze *create*, ma non nella creazione di forze *possibili*; onde tanto è ridicola la promessa di *vita illimitata*, quanto la promessa di statura illimitatamente gigantesca [b]. 4.° Tutta l' energia degli sforzi *materiali* non darà giammai per sè una vera consistenza, anzi, diciam meglio, non formerà mai una vera società; non formerà vera società perchè ne mancherà il primo elemento, l' unità d' intelligenze [302]; non darà vera consistenza, perchè tolta la buona fede, l' amor della fatica,

---

a Eritis sicut Dii.

b Chi crederebbe che dopo aver tanto riso dell'*oro potabile*, avessimo dovuto udire nel secol scorso tali speranze, che forse echeggiano ancor nel nostro! e sul labbro di chi? di chi si dice *filosofo!*

sola quella ultima generazione, ove il materiale incivilimento toccherà l'apice, non prova che tutte le generazioni non debbano verso quell' apice incessantemente progredire: giacchè *una* è ciascuna società, benchè ella vada successivamente incarnandosi nelle varie generazioni.

867. Stabilito il dovere sociale di perfezionarsi, resta a vedersi qual perfezione debba procacciarsi, e con quali mezzi: la perfezione da procacciarsi tenteremo di determinarla contemplandone il soggetto; dei mezzi diremo quel tanto che a *moral* pubblicista si addice, lasciando il rimanente a chi ne tratta nel puro ordine teoretico, al pubblicista specolativo ed allo statistico.

Il soggetto da perfezionarsi è la moltitudine; le facoltà che in lei debbono perfezionarsi sono la intelligenza, la volontà, la forza materiale. Esse daranno il tema dei tre seguenti articoli.

Articolo II.

Doveri sociali nel perfezionare la intelligenza dei sudditi.

§. I. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto al bene sommo* [a].

SOMMARIO

868. *Due obbietti della intelligenza.* — 869. *Problema dell' autorità del Governo sulla religione* — 870. *si propongono due verità che ne costituiscono la difficoltà,* — 871. *la 1.ª non è completa perfezione sociale senza unità religiosa; 1.ª prova di fatto, 2.ª prova metafisica psicologica, 3.ª prova di sentimento,* — 872. 4.ª *prova d'interesse materiale,* 5.ª *prova d'interesse sociale* — 873. *dunque è ragionevole il dare somma cura alla unità religiosa* — 874. 2.ª *verità: lo stato non ha dritto a regolar le cose di religione* 1.° *perchè non può obbligare a credere il falso,* 2.° *perchè non è sicuro di conoscere il vero,* 3.° *perchè senza interno ossequio non vi è religione.* — 875. *Contraddizione della unità religiosa voluta dai razionalisti.* — 876. *Vituperosa schiavitù della ragione presso i Protestanti.* — 877. *Epilogo; necessità di unità e sua impossibilità come conciliarle?* — 878. *si generalizza il problema: esso dipende dalla successione dei tempi* — 879. *soluzione generica.* — 880. *Ogni natura ha una perfezione* assoluta *ed una* relativa — 881. *le forze naturali attengono la perfezione* assoluta *non la* relativa — 882. *leggi morali intorno al dovere di unità religiosa* — 883. 1.° *l' autorità* natural sociale *non può prescrivere dogmi positivi,* — 884. 2.° *dee difendere i dogmi naturali* negativamente, — 885. 3.° *una religione evidentemente vera debb' essere accettata dalla società* — 886. *e la società spirituale sarà allora* doveroso-volontaria, — 887. 4.° *in tal caso la irreligione esternata è delitto,* — 888. 5.° *e però dee punirsi per difesa della società.* — 889. 6.° *talora è prudenza, è dovere la tolleranza politica.* — 890. *Epilogo di queste leggi* — 891. *lor conseguenze* 1.° *differenza fra i cattolici e gl'infedeli,* — 892. 2.° *la religione sociale non dee determinarsi col* torna a conto — 893. *codesto vendere religione* all' incanta *è cosa empia* — 894 *ed irragionevole:*

---

a Questa materia vien chiarita nell' *Esame Critico* P. 1, c. VII *Teorie sociali sull' insegnamento.*

giacchè non sempre il vero è utile — 895. *quando è utile può non vedersi l' utilità* — 896. *niun altro vero si decide colla utilità,* — 897. 3.° *dritto di censura* — 898. *agni società può averlo riguaxdo alle prime verità* — 899. *non riguardo ad altre meno evidenti* — 900. *se non quanda si accertano per rivelazione.* — 901. *Epilogo.* — 902. *Osservazioni conseguenti sopra il dritto di censura e di disputa.*

868. Due obbietti rimira la tendenza dell' umano intelletto: ei vuol conoscere il sommo bene a cui tende irrequieta, anche senza vederlo *obbiettivamente* determinato, la volontà [27]; vuol conoscere quegli obbietti o beni particolari dei quali, come di mezzi, è astretto a valersi per conseguire il sommo. Potrà dunque la società argomentarsi di perfezionar i suoi nel conoscere l'uno e gli altri; diciamo del suo debito rispetto e al primo e ai secondi.

869. Il primo problema da risolversi in questo paragrafo è uno dei più importanti e difficili del naturale dritto. Si tratta di determinare qual dovere abbia l' autorità sociale, e qual dritto nell' esigere dai sudditi una religione comune e qual religione. Con quale ardore abbia qui strepitato la polemica è inutile ricordarlo: vegnam tosto al punto. Che cosa è nel caso nostro la religione? è l' esercizio dei doveri che stringono l' uomo al suo Creatore; doveri che possono riguardare e l'esterno e l'interno [215].

870. Che una società umana non abbia dritto *per sè* d' imporre nè fede nè amore, è così evidente [724], com' è evidente che non può nè conoscere in tale materia le trasgressioni nè costringere all'adempimento. Ma quindi appunto nasce il nodo più intricato della difficoltà: imperocchè chi può negare frattanto che la unità religiosa è il massimo dei vincoli sociali? Avrem dunque dall'un canto somma importanza *naturale* di questi sacri legami, dall'altro *naturale divieto* di procacciarli? Dimostriamo prima la verità di queste due leggi, poi la maniera di conciliarle.

871. Sì: il legame religioso è il più gagliardo che stringer possa gli uomini. Raccogliete negli storici quei tanti fatti, nei sofisti quelle tante declamazioni con cui pretendono mostrarci *il fanatismo* come inseparabile dai sentimenti religiosi; toglietene tutte le esagerazioni della loro *teofobia;* che altro vi dimostreran finalmente se non che è nella natura stessa del cuor umano, e però a lungo andare è necessario ed inevitabile il riguardare la religione come il sommo degl'interessi, e le sue dottrine come le più certe fra le verità? I protestanti moderni vantano *tolleranza* e pure ancora nel 1829 un lor ministro esortava i cattolici a farsi protestanti per ottener salute [a]. Gli stessi Atei, gli stessi Scettici che hanno inveito contro la *intolleranza* dei cattolici, perchè inveirono se non per intolleranza di chi credea ciò ch' essi non credeano, e però approvava ciò ch' essi disapprovavano? Il Bergier [b] fa un lungo articolo con cui citando i fatti (e molti potremmo aggiugnerne) dimostra che i filosofi e tutte le nazioni ammisero questa importanza: come può un filosofo o tacciar d' irragionevole, o sperar di distruggere codesto sentir comune [c]?

---

a V. PERRONE *de Eccl.* p. 1, c. 2, n.° 124.

b V. BERGIER Dizionario teologico, V. *Tolleranza.*

c Che dire a tale vista di un Autore (SAY T. 3, pag. 134) che ardisce proferirci dal tripode senza prove questa stolida del pari ed empia sentenza. « Quant aux exhortations et aux menaces de châtimens douteux et éloignés, l'expérience des siècles montre qu'elles y influent excessivement peu »? Dico *stolida* codesta sentenza, perchè non so come definire un uomo il quale asserisce inutili le *esortazioni al bene;* come pretende che si animi al bene senza *esortare?* In quanto ai castighi *incerti* e *lontani* ei dice assai più vero di quel che pensa: sì; nulla valgono codeste minacce; e per questo appunto non bastano i castighi naturali, incerti ed agevolmente evitabili; ci vuole una *fede* viva, e un *frequente* annunzio di castighi *certi* di un Vendicatore *inevitabile;* i quali quanto possano sul cuore umano per l'esperienza dei secoli l'abbiamo indicato.

E questo sentimento nasce, diceva io, dalla natura della mente e del cuore umano. Nasce dalla natura *della mente;* perchè vedendo ella esser bene inestimabile quel *Vero* ch' ella possiede; nè potersi scemare col comunicarlo, anzi crescere; ella seconda il naturale impulso benefico a propagarlo [314 e 479] in altrui, senza tema di nulla perdere per sè: e tanto è più fervida nel propagarlo quanto più fermamente è persuasa di possederlo. « Quant au changement moral qui s' opère dans l' homme quand il acquiert une « idée... quel est le besoin qui s'empare de lui? c'est le besoin de « faire passer son sentiment dans le monde extérieur *etc.* a. Onde la fede cristiana com' è più ferma di ogni altra, essendo raggio di Luce superna; così è più di ogni altra fervida e costante nel propagarsi, durandovi da diciotto secoli attraverso a torrenti del proprio sangue.

Aggiunsi che il *proselitismo* religioso nasce dalla natura del cuore umano, essendo impossibile che la cognizione del bene non alletti, del male non atterrisca; impossibile per conseguenza che la cognizione del Bene sommo sommamente non alletti, del male sommo non atterrisca sommamente l' uom ragionevole.

Nè può questo o allettamento o terrore confinarsi nel freddo egoismo se non quando l' intelligenza è dubbiosa. Ma, posta una ferma adesione della mente, qual è quel cuore di amico, di cittadino, di uomo, che possa senza ribrezzo veder l'amico, il concittadino, l'uomo suo simile privarsi pazzamente del sommo dei beni, avventurarsi al sommo dei mali? E nella famiglia soprattutto ove i sentimenti e gli affetti sono tanto più gagliardi e soavi che in ogni altra specie di relazione, qual vuoto insopportabile e desolante si apre col cessare della unità religiosa. Per questo, al dir del Vico, fra

---

a *Hist. de la civ.* leç. 1, pag. 13.

i tre sensi comuni del genere umano ch'egli osserva, è il 2.° « che si facciano certi figliuoli con certe donne con le quali sieno almeno i principii d' una religion civile comuni, perchè dai padri e dalle madri i figliuoli si educhino con uno spirito in conformità delle leggi e religione tra le quali son nati... onde non solo non fu al mondo nazion d' atei, ma nemmeno alcuna nella quale le donne non passino nella religion pubblica dei lor mariti » (Sc. N. t. 1, 4, 23; Ediz. Napol. 1826). — Così, secondo il Vico, la pensavano i pagani: ma l'empietà volteriana abolì a' tempi nostri in Francia specialmente l'unità del sentimento religioso nella famiglia; e la conseguenza ne fu quella desolazione descritta sì energicamente nell' empio libro del Michelet *la femme, le prêtre et la famille,* ove l'A. mostra la separazione del marito incredulo da quanto egli ha di più caro al mondo, e ridotto quasi straniero allorchè rientra nei penetrali domestici stanco della giornaliera fatica e incapace di dar uno sfogo al cuore inaridito dall' incredulità.

Se dunque gli empii sperar non possono di abolire ogni credenza di vita futura interminabile, e di premii o pene che colà ci aspettano secondo i meriti (del che sembrano ormai essi stessi [a] persuasi); neppur potranno giugnere a rendere gli uomini *tutti* e *costantemente* indifferenti agl' interessi di religione.

872. Tanto più che abolita questa importanza degl' interessi religiosi si darebbe un crollo a tutti gl' interessi anche materiali, la la cui sanzione più sincera e ferma è la religione. È dunque naturale che quanto più ci premono gl' interessi materiali, tanto più bramiamo trovar in altrui assodata dalle credenze interne la coscienza e l' onestà. Onde anche quell' empio ebbe a dire: « non vorrei aver un ateo per mio Re, che sarei certo mi farebbe pestar in un

---

[a] V. Droz; *Manuel* etc. cap. 10, pag. 149.

mortaio, se ciò gli tornasse; non averlo per servitore, che non vivrei più sicuro in mia casa [a]. » Indarno ricorreremo per assicurarci alla sanzion naturale: imperocchè ben potrà la sanzion naturale oprar qualche bene; ma quanto è vacillante nella mente del volgo quando manca la rivelazione [b]! quanto incerta nel colpire il reo! e però quanto poca impressione può cagionare per indurre ad evitare anche gl'interni disordini del cuore! Molto meno poi la sanzione umana, limitata e nel conoscere e nel punire al solo ordine esterno e ai disordini più enormi!

Dunque la religione è propriamente la sola che mi assicuri dell'altrui buon volere. Ma qual religione? una religione di cui io non conosca gl'insegnamenti? una religione che altri si formi a suo talento? Deh qual sicurezza ne avrò io ch' egli non giudichi come il Musulmano, come il Phansegar indiano, atto meritorio e santo il tradirmi, il rubarmi, il trucidarmi [c]? Affinchè la religione possa guarentirmi la condotta dei miei cittadini, conviene ch'ella approvi e condanni nella loro coscienza ciò che approva e condanna nella mia. Ecco perchè *è mio interesse* il vivere con chi meco la sente in ogni domma, e professa apertamente questo suo consentimento.

Che se tanta è la forza del legame religioso risultante e dalla propensione della mente e dagli affetti del cuore e dagl' interessi della terra; egli è chiaro che una società la quale se ne priva, non solo manca *per sè* di un vincolo fortissimo, ma viene ad averlo *contro di sè*. Giacchè le varie credenze religiose formando varie società particolari fermissime, mentre alla società totale manca il più saldo dei vincoli, debbono tendere perpetuamente a separarsi. Il quale gravissimo danno viene preveduto da tutt' i politici quando

---

a VOLTAIRE.

b Lo confessa perfino il BENTHAM T. 1, pag. 127.

c V. *Esame Critico* p. 1, c. 1, §. 1, e cap. IX, §. 2.

scrivono con sincerità, qualunque sieno le preoccupazioni della loro opinione. Uditene il Machiavello. « Quelli Principi e quelle repubbliche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della religione e tenerle sempre nella loro venerazione. Perchè nessuno maggior indizio si puote avere della rovina di una provincia che veder dispregiato il culto divino [a]. »

Interroghiamo il Vico. « Non si può rinnegare questo comun costume delle nazioni, che niuna città è divisa in parte per Dei, perchè ogni città divisa in parti per cagion di religione è o già rovinata o presso alla rovina [b]. »

Volete interrogare un politico vivente? Domandate al sig. Rogier se sia utile al Belgio la discordia fra l' università cattolica e l' eterodosse: « Eu bonne politique, vi risponderà, n' est il pas préférable de réunir en un seul corps les divers membres d' un pays que d' en perpétuer la division? Un corps politique ne devient nation, qu'autant qu'il a une âme nationale [c]. » Infatti da quanto tempo la Irlanda sarebbe separata dalla Inghilterra, se una catena di ferro non vi facesse le veci del vincolo morale! E d' onde muove, se non dalla differenza religiosa, il presente stato (1841) sì equivoco e torbido della Confederazione Elvetica? E quel John Smith che sulle rive del Missisipi predica a 2000 proseliti armati [d] quali speranze può lasciare di tranquillità alla società in cui codesta religione si annida? o piuttosto qual timore dee incutere di violenta dissoluzione [e]! Or la dissoluzione è la morte della società.

---

a *La mente d' un uomo di Stato* l. 1, c. XII, §. 4.

b Sc. N. t. 1, pag. 101.

c *Journ. des Débots* 17 Avril 1844.

d V. *La Scienza e la fede* fasc. 9, Settembre 1851.

e L' A. stampava queste parole nel 1841 quando J. Smith iniziava la setta dei Mormoni. Se il lettore avesse tenuto dietro ai suoi incrementi, vedrebbe

Dunque ogni società, dovendo conservarsi, dee tendere all' unità religiosa.

873. Ma che vale il trattenerci più a lungo nel dimostrare la ragionevolezza di quell' intimo sentimento che rende l'uomo affezionato a chi con lui consente in materia religiosa, di che parlano diffusamente tanti e sì dotti Autori apologetici? gli stessi politici ormai sono costretti e a confessare il fatto e ad averlo almeno come una conseguenza necessaria del principio di utilità e però come ragionevole a.

---

quanto fossero ragionevoli i nostri pronostiel. « I Mormoni, dice il giorn. di Milano la *Bilancio* del 23 Marzo 1852, hanno dichiarata la loro indipendenza dagli Stati Uniti e si preparano a difenderla. » — I Mormoni, dieea prima l' *Armonia* 29 Gennaio, hanno formata una società indipendente, covile di dissolutezza, cacciando a mano armata o trucidando gl'inviati del Congresso. Leggete l'*Univers* 29 Maggio 1854 e troverete che i Mormoni hanno ormai formato uno Stato nell'Iluta, ehe sta per ottenere l'annessione alla Confederazione. Ma il grande ostacolo da superarsi è che il loro Deputato sostiene il dritto di poligamia e il Congresso non ha coraggio di fulminare con legge risoluta codesta infamia, perchè i Mormoni allegano tale essere la loro credenza religiosa. A queste discordie aggiungete i torbidi eccitati in Boston, in New-York, in Filadelfia, nel Canadà ecc. trá protestanti e cattolici, e comprenderete quale esser possa la speranza di lunga vita se in quel paese la religione cattolica introducendo una qualche unità non alimentasse migliori speranze. Ciò ehe abbiamo detto degli Stati Uniti potreste applicarlo ugualmente al Piemonte dopochè la pretesa libertà fu conceduta alle coscienze, alla religione, ai culti: un paese che fu un tempo piuttosto una famiglia ehe un popolo, è ridotto a steccato di giostra ove il sedicente protestantesimo seminando discordie agita province e comuni e famiglie : e appunto nel momento che scriviam queste parole abbiam letto dopo tanti altri il tumulto in Genova sotto il ponte di Carignano e l' altro in Oneglia per l'introduzione di Ministri Valdesi.

a Quanto ne dicono anche autori empii, come il Bentham, il Montesquieu, il Romagnosi, ed altri citati dal Bergier! (l. c.) Se non ehe essi dicono: « la religione deve adottarsi uniforme *perchè torna a conto.* » Errore che confuteremo fra poco [893, segg.].

Or ammesso il fatto egli è evidente che la perfezione sociale non si ottiene senza l'unità di credenza; giacchè perfezione di associazione vuol dire perfetta *unione d'animi* [302 seg.], *d'interessi*, *di sforzi*. Lo stabilire dunque che la società non ha dritto ad unire gli uomini in una stessa religione, vale altrettanto che stabilire gli uomini destinati ad una natural perfezione di società senza il sommo dei mezzi per arrivarvi compiutamente.

874. E pure non è meno evidente essere assurda la dottrina che concede alla politica autorità il dritto di regolare la società in materia di religione: dottrina promulgata (chi il crederebbe?) dai sostenitori della piena libertà di ragione, da molti protestanti [a]. Proviamone in pochi cenni l' assurdità.

La religione è un *volontario* aderire a Dio sommo Vero, un volontario tendere a Dio sommo Bene, un volontario assoggettarsi a Dio sommo Essere [212]. Questo triplice *volontario* ossequio è dunque proporzionale alle idee [139] che ci formiamo di quell' essere infinito e del suo operare verso di noi. Se io sono persuaso che egli abbia rivelato il tal domma, ch' egli possegga la tal perfezione, ch' egli esiga il tal sacrifizio; credere questo domma, amar questa perfezione, sacrificare questo interesse è un atto di religione: ma se non ne sono persuaso anzi credo il contrario: il mio ossequio potrà essere esterna finzione di politica, ma non interno atto di religione: la religione suppone una interna adesione [215]. Dunque chi dice che l' autorità ha dritto a stabilire unità di religione, dice in sostanza ch' essa ha dritto ad ottenere adesione da tutte le menti a ciò ch' ella vuole stabilir per vero. Il che, se Ella fosse infallibile,

---

a Non di tutti, ma parliamo di quei soli che così pensarono. Gli altri, non volendo tali tirannie, si trovano nella impossibilità di avere una *vera società* religiosa. Questa materia e l' incompetenza dei Governi nell' insegnar religione viene chiarita nell' *Esame Critico*, p. 1, cap. 1, §. 4, e cap. 7, §. 5 e seg.

sarebbe giustissimo; poichè in tal caso non l' Autorità ma la Verità, dominatrice legittima dell' umano intelletto, c' imporrebbe la legge. Ma siccome niun saggio Governo si è mai arrogata la infallibilità, la legge politica di unità religiosa può ridursi in sostanza al formolario seguente. « Fedeli miei sudditi, dice per essa un sovrano, sapendo ben io che la tal dottrina può essere falsa, ordino che sia tenuta per vera, affinchè tutti la pensiamo allo stesso modo, e colla perfetta armonia del credere siam più fermi nella unità di affetto e di opera ». Si può dare più assurda legge e ridicola?

Indarno ricorrerebbe il protestante alla unità di culto puramente esterno: esso non è religione e non ne produce gli effetti se non in quanto va congiunto coll' interno e ne forma una esterna dichiarazione [222]. Onde il pretendere che l' autorità politica abbia il dritto di unire in un rito puramente esterno i suoi sudditi, egli è un pretendere ch' ella ha dritto a far rappresentare da tutti loro una stessa pantomima, e che colla unità della pantomima nascerà la concordia d'intelligenze, d'interessi, di operazione. Lo spediente sarebbe curioso, ma probabilmente non molto efficace ad ottener tal concordia.

875. No, il rito non è una pantomima; è una esterna professione di ciò che internamente di Dio si pensa. Dal che si vede la impossibilità di certe combinazioni del moderno indifferentismo razionale, che dopo averci insegnate le belle sue teorie dei *miti* e del loro progressivo dichiaramento [250 seg.], pretende stabilire la sua unità religiosa sulla venerazione di tutte le varie *forme*, com' ei le chiama, di una religione medesima. Varie forme di una *medesima* religione vuol dire varie maniere di esprimere un medesimo concetto di Dio [874, 1.°]: se dunque i concetti di Dio, delle sue perfezioni, dei suoi precetti ed insegnamenti sono diversi, appellar codesta *diversità* una *medesimezza* egli è un mentire e contraddirsi sfacciatamente. O codesti signori credono la religione un puro formo-

lario, ed è grossolana ignoranza; o la credono un atto di volontà diretto da giudizio, e il pretendere che *due giudizii contraddittorii* sieno *un medesimo giudizio*, ella è assurdità portentosa.

876. Se dunque l' autorità politica dee regolare la pubblica religione, dee necessariamente regolare anche i giudizii dei sudditi; onde l' altera Libertà protestante dee confessare in faccia al *da lei affrancato* Universo che, se ella non ha finto codardamente per empia ipocrisia, si è data per ischiava a tutt' i Sovrani facendone altrettanti papi, ma fallibili; e concedendo loro il dritto di piegar le menti dei sudditi anche alla menzogna [a] [XCV].

877. No; ripetiamolo pur dunque arditamente, l' autorità politica non ha dritto a determinare i giudizii dei sudditi in materia di religione. Senza tal determinazione mancherà fra essi la perfetta unità; ma che importa? il bisogno di unità sociale può egli far sì che l' intelletto aderisca al falso o riposi nell' incerto?

Ma dovremo dunque dire che il Creatore abbia destinato l' uomo ad una perfezione impossibile! che gli abbia infuso una viva apprensione dell' importanza di unità in ciò che spetta a religione, abbandonandolo frattanto ad una *necessaria* discordia! che il sacro legame di un' *ara comune*, considerato sempre nella società come il più soave, il più generale, il più gagliardo, e però preferito perfino ai *fuochi domestici* [b], sia un *idolo vano*, un sogno, una bizzarria! Perchè mai la Provvidenza creatrice ne infuse la brama e ne interdisse il mezzo?

---

a Degno di esser letto in tal proposito è il VATTEL l. 1, c. 12, specialmente al §. 139, ove stabilisce la tirannia religiosa dopo d' aver tanto parlato di libertà E per l'opposto è notevole il GUIZOT il quale, benchè protestante, dichiara (*Civil. d' Eur.* pag. 30, leç. 3) che « c' est dans la confusion de l' autorité « morale et de la force matérielle que la tyrannie qui paraît inhérente à cette « civilisation (des Arabes) a pris naissance ».

b *Pugnare pro aris et focis* è forma notissima: ove l'*ara* precede i *fuochi*.

878. Prima di sciogliere il problema vi prego di generalizzarlo, e forse la soluzione ne diverrà più evidente; per generalizzarlo basta che osserviate che allorchè il Creatore produsse l'universo, uscendo, per dir così, dal centro della infinita sua eternità, segnò per lui le vie dei secoli [a]; e l'ammirabile disegno delle opere sue lo proporzionò, lo commisurò ai secoli stessi. Dunque dovette svolgervelo successivamente, per modo che ogni essere, spuntandovi prima in uno stato men perfetto, procedesse a poco a poco al compimento degl' intenti divini, sua somma perfezione [13].

Infatti supponete che una mente angelica avesse veduta nel primo giorno della creazione la terra, e con isguardo penetrante conosciutene le forze naturali di fecondità; scorgendola poi senza un filo d'erba [b] non avrebbe ella potuto proporre al Creatore il problema che stiam per risolvere, interrogandolo — perchè crear feconda la terra e ricusarle materia ove esercitare la sua fecondità? — Lo stesso problema sarebbesi rinnovato il dì seguente sopra le qualità nutritive delle piante, sopra le bellezze dei fiori; sopra le amenità dei campi e di quant' altro dal Creatore fu formato per gli animali e per l'uomo, mentre nè animale nè uomo ancor non esistea. Lo stesso vien proposto dal Romagnosi intorno all' uomo isolato: possiam noi negare che l'uomo è *naturalmente* inclinato ad un sapere sublime, ad un ordine sociale, ad una materiale agiatezza che colle forze individuali mai non potrebbe raggiugnere? Or perchè mai la Provvidenza creatrice ne infuse la bramosia e frattanto ne interdisse *all' individuo isolato* i mezzi?

879. La ragione è chiara, risponde il Romagnosi medesimo; ne interdisse i mezzi allo individuo *isolato* perchè lo volea *associato*.

---

a Fide credimus aptata esse saecula Verbo Dei — Per quem fecit et saecula.
b Terra autem erat inanis et vacua.

La stessa risposta scioglie tutt' i problemi precedenti: creò feconda la terra, perchè volea poi affidarle i semi; belle e nutritive le piante, perchè volea poi alimentar gli animali; agili e domabili gli animali, perchè li destinava servi all' uomo. Ma questi disegni essendo *commisurati al tempo*, doveano prima lasciar sospesa la intelligenza finchè non giungessero al pieno lor compimento.

880. Queste osservazioni ci conducono a comprender viemeglio un generale teorema, altrove accennato [14], che in ogni essere la perfezione *naturale* dee consistere in due stati diversi: cioè o nello stato assoluto, o nello stato *relativo* ai fini ulteriori del Creatore. Lo stato naturale *assoluto*, benchè ci presenti un' opera per sè ammirabile e degnissima del suo fattore, pure sempre ci lascia sospesi sopra varii problemi di cui nella natura stessa troviamo i nodi senza trovarne la soluzione: questi invitano la natia curiosità ad esplorare più oltre i divini intenti, e nel loro conoscimento e compimento ci preparano riposo e felicità. Lo stato dunque che noi diciamo *soprannaturale* in quanto eccede le forze della natura, può sotto altro aspetto dirsi *naturale* in quanto non solo non è contro natura, ma è dal Creatore ordinato a somma perfezione di lei: e qual cosa è più naturale che la perfezione [a]?

881. Applichiamo ora questa generale soluzione al problema principale [877] che intendiamo risolvere — perchè la Provvidenza c' infuse la brama di sociale unità religiosa, che colle forze naturali non possiamo ottenere? — La ragione è chiara: ne infuse la brama, non saziabile nella naturale associazione delle sole forze naturali, perchè ci chiamava ad uno stato soprannaturale, avea determinato di parlare all' uomo, come parlò infatti fin dal principio del mondo. Questa PAROLA, nella quale *è la vita* [b], dovea formare

---

a S. THOM. 1, 2, q. 113 a 10 et 22, q. 2, n. 3.
b In ipso vita erat.

la perfezione della unità sociale, come forma la perfezione e fisica e morale e intellettuale dell'individuo. E siccome in fisica, in morale, in metafisica la impossibilità di appagar col puro lume naturale pienamente la ragione ci dimostra il bisogno che abbiamo di ordine soprannaturale; così nelle scienze pubbliche la impossibilità di stabilire con puri elementi naturali una società *perfetta*, come pure la natura stessa desidera, ci dimostra necessario alla società l'ordine soprannaturale. Talchè possiam dire più specialmente di questo ciò che il Guizot dice genericamente della religione « il y a « dans la nature humaine, dans la destinée humaine des problèmes « dont la solution est hors de ce monde qui se rattachent à un or- « dre de choses etranger au monde visible et que l'homme ne peut « *absolument résoudre*. La solution de ces problèmes, des croyances, « des dogmes tel est le premier objet de la religion [a]. »

882. Era necessario chiarir questo teorema affine di stabilire la dottrina dei doveri e diritti sociali rispetto alla religione in quel *giusto mezzo* che non è sacrifizio di metà del vero, ma verità che cammina fra due falsità contrarie [b]. Deduciamone adesso le leggi della sociale operazione.

883. I. Poichè la società (e per essa l'Autorità) non è *per sè* infallibile; ella non può aver dritto *per sè* ad esigere assenso alle sue decisioni [874 seg.]: dunque neppure ad esigere alcun atto che presupponga questo assenso; giacchè niuno ha dritto ad esigere una menzogna. La religione *sociale* nell'ordine di natura non è dunque una religione *positiva* cioè di forme o rito determinato, giacchè l'unità di rito sociale non può nascere se non da un' autorità, ossia *dritto di obbligare ad un medesimo* rito [874 seg.]: il

---

a GUIZOT leç. 5, p. 44.
b Queste materie vengon chiarite nell'*Esame Critico* Introduz. n. XIII e seg.

qual dritto nella società naturale non esiste, non essendovi chi possa legare gl' intelletti ad assentire ad una verità determinata da esso rito rappresentata. Onde quella religione *positiva*, che si ravvisa in certe società nelle prime età del mondo anteriori a Mosè, è una evidente dimostrazione di una rivelazione primitiva, ovvero è un culto volontariamente consentito dalle società rispettive, o ad esse tirannicamante imposto.

884. II. Poichè certe verità religiose sono naturalmente necessarie all'ordine, ed evidenti, la società naturale potrebbe e dovrebbe esigere che nulla si dicesse contro queste verità, e specialmente contro quelle sopra cui poggia tutto l'ordine sociale, come l'esistenza di una Provvidenza rimuneratrice, l' immortalità dell' anima ecc. La religione sociale nello stato puramente naturale sarebbe dunque per *sè* una religione *negativa*, ossia *proibitrice*. Che se uomo apparisse il quale si dicesse inviato del Cielo, egli è evidente che sarebbe dovere della *persona* costituita in autorità l'esaminare il fatto, e chiaritolo vero piegargli *dal suo canto* la fronte; ma *come pubblica autorità* non avrebbe *per sè* il dritto d' *imporre* a tutti i suoi la sua fede, ma solo di secondare *colla persuasiva* l' inviato celeste. L' obbligo di credere saria personale degl' individui, e nascerebbe dall' autorità di Dio parlante, e dei segni con cui Egli accerta la sua rivelazione; non già dalla pubblica autorità, non infallibile nei suoi giudizii.

885. III. Una società, ove *tutti* conoscessero per rivelazione infallibile i doveri del loro Creatore, e come tali li riconoscessero concordemente, è *obbligata* a venerarli e compirli ed a far sì, quanto è da lei, che nulla distorni i suoi dall' adempimento di questo debito nell' ordine esterno. La prova di questa proposizione dipende dalla *natura* stessa della società e dal suo *fine*. 1.° Per *natura* ella è cooperazione di esseri intelligenti [302], ella dee dunque procacciar ai medesimi e alla loro associazione sempre maggior perfezi-

one [856 seg.], or la perfezione delle intelligenze è la *verità*, che fuor della religione [245] non potrebbe aversi nè si estesa nè si ferma; la perfezione dell' associazione non può aversi senza il *vincolo* religioso [871]: dunque una società che possiede il tesoro di questo *Vero*, di questa *unità*, non dee tollerare di esserne spogliata. I miscredenti che non sanno e non vogliono comprendere e la ragionevolezza della religione rivelata e l' impossibilità che Dio abbia mentito nel rivelarla e la soprannaturale fermezza con cui il cattolico vi aderisce, non possono ammettere tanta fermezza della società nel credere e tanta severità nel punire chi oltraggia pubblicamente il Dio venerato dalla società: e quando giungono all' apostasia ancor deboli chiedono tolleranza prontissimi a negarla ai cattolici, tostochè saran giunti a prepotere. Da miscredente parla dunque il Guizot nelle parole seguenti « à certaines époques les hommes ont été surtout frappés des droits de cette vérité universelle, maitre légitime, au règne du quel ils aspirent, ils se sont flattés qu' ils l' avaient enfin rencontré et *dans leur folle conscience* ils lui ont accordé le pouvoir absolu qui a engendré la tyrannie. Après long temps . . . l'homme a *vu les droits de la vérité usurpés* par les forces ignorantes ou perverses [a]. » Ecco quello che vide Lutero, ma che non vedrà mai il cattolico, dunque la società cattolica pensa oggi come allora.

2.° Per suo *fine* essa dee procurare ai suoi tal bene *materiale* che faciliti il bene *onesto* [722], or la *vera* religione è di un sommo interesse anche materiale [871 , 4.°] ed è un dovere e però un bene onesto [92]. Dunque la società dee vietare nell' ordine esterno ogni ostacolo che ne distorni. L' unità *politico-religiosa* nella società pubblica nasce dunque da *volontario* consenso; ma que-

---

a *Civil. franc.* leç. 12, p. 229.

sto consenso è *doveroso* in faccia alla coscienza di ciascun individuo a proporzione dell' evidenza con cui egli conosce i divini comandi.

886. Dal che si può vedere che l'associazione cattolica, fondata sulla *fede volontaria* alla divina rivelazione *infallibile*, è un misto di società *doverosa* e di *volontaria* [600]. Ma il *dovere* essendo chiuso nei penetrali della coscienza, la quale è la sola che ci attesti l' *evidenza subbiettiva*, niun uomo in terra ha dritto [352] a violentarne l' ingresso esternamente, e però *esternamente* la Chiesa cattolica è *società volontaria*. Può Dio punire le mancanze di fede *interna* perchè può ed esigere assenso e vedere il delitto di chi lo rifiuta: ma l' uomo come non può conoscere l'interno, così nè punirne gli errori. Onde la Chiesa stessa vietò in ogni tempo l' usaro violenza per convertire gl' infedeli.

887. IV. In una società ove la rivelazione sia stata *ragionevolmente* accettata come divina, essa diviene vera *legge sociale* la cui violazione è *delitto*: la prova di questa proposizione dipende 1.° da quanto abbiam detto nella 3.ª dissertazione intorno alle società volontarie, dimostrando che in esse si dee creare un consenso artificialo [a] che sia principio di unità [629]: e che questo consenso è il principio obbligante di ogni legge [631]: 2.° Da ciò che abbiam detto poc' anzi [885] intorno al dovere della società relativamente alla rivelazione riconosciuta come divina [CXVI].

---

[a] Ognun vede che nella Cattolicità il consenso è legato all'autorità della Chiesa, cui tutti i Cattolici riconoscono infallibile: nelle altre associazioni *spirituali-superstiziose* era legato a quei corpi d'indovini, auguri ecc. a cui si attribuiva il dritto d' interpetrare il linguaggio dei Numi; ma siccome codeste credenze non erano ragionevoli, non poteano dare solido appoggio al *dritto sociale* d' unità religiosa.

Se questa società *è obbligata* ad impedire la irreligione; se i socii hanno riconosciuta una tale obbligazione, e però l' hanno concordemente ratificata, se la concorde ratifica costituisce *legge* [623 e 697] nelle società volontarie: parmi evidente che in una tal società la religione divien legge sociale, e il tentare di sciogliere l'*unità* sociale, d' indebolire la sanzione che assicura fin nei penetrali della coscienza l' adempimento dei doveri, e però gl' interessi materiali di tutti i socii, il tentare di rapire ad essi il maggiore bene dell' intelletto cioè *il possedimento tranquillo della verità;* tutto ciò, io dico, è un vero, un gravissimo delitto. Coloro che abbracciata una volta la vera religione si lasciano poi indurre per qualsisia motivo all' apostasia soglion difendersi colla mutabilità dei giudizii e delle volontà umane. Ma senza entrare in discussione relativamente al diritto che possa aver l' individuo di rifiutare l' evidenza delle verità rivelate, e rimanendoci qui nella pura considerazione del dritto sociale; ognuno può vedere l'insussistenza e diciamo pure la ridicolezza di simile allegazione con nulla più che applicarla ad altre consimili obbligazioni che ognuno assume continuamente nella società. Quanto è più facile che l' uomo conosca di avere errato nella scelta della consorte. E pure chi oserebbe accusar d' ingiustizia (almen fra cattolici) l' indissolubilità del matrimonio? E qual è il motivo che rende salda e irrevocabile una tal deliberazione? Sono due, cioè 1.° il sapersi che l' uomo ha una mente capace di deliberare e scegliere: ed appunto per questo l'uomo ha diritto ad eleggere ed obbligarsi, il fanciullo non l'ha. Il 2.° è la necessità sociale, non essendo possibile a società se col pretesto dei suoi sentimenti sia lecito ad ogni uomo rivocare le sue promesse. A queste ragioni aggiungete l' evidenza di credibilità del cattolicismo e le forze della grazia aiutatrice e comprenderete l' assurdità di tale obbiezione.

888. V. Se l' accettazione della rivelazione sia stata *ragionevole*, la società può e dee resistere ad ogni innovazione, giacchè el-

la ha dritto a vietar il delitto [791 e seg.] e specialmente quello che offende il principio costitutivo della società. E questo dritto, che *esternamente* nasce dal volontario consenso degli associati, è anche più gagliardo nel caso nostro che in ogni altra materia, perchè nella coscienza degl'individui egli è un consenso *sommamente doveroso* [886]; essendo la *fede* il primo fra i primi doveri cioè tra i doveri verso Dio [208 e 228].

Le pene adunque in tal caso possono adoprarsi [a] contro i violatori della religione a proporzione della colpa, non già per farli *pii* e *credenti per forza*, ma perchè non turbino la sociale unità religiosa, elemento importantissimo di pubblica felicità, o colla falsità delle dottrine o collo scandalo degli esempii.

889. VI. Se in un qualche o trambusto o letargo politico avvenisse tal deserzione dalla religione pubblica, per cui gran parte della società si fosse sottratta ad *ogni* vincolo religioso, potrebbe riuscir *prudente* e talor *doverosa* la *politica* tolleranza [b]. *Prudente* se la reità dei colpevoli potesse meritar indulgenza; di che altrove è detto [795, seg]: *doverosa* se la moltitudine *disertatrice* mai non avesse prestato *verun* consenso di volontà personale alle obbligazioni religiose; giacchè in tal caso ella non vi sarebbe *politicamente* obbligata [883]. In tali casi però la prudenza stessa che consi-

---

a Ben inteso, che sebbene può e dee punirsi il *delitto* religioso, non però *ogni atto* irreligioso dee riguardarsi come *delitto*; abbiam chiarilo altrove la differenza che mettiamo fra *delitto* e *colpa* [790].

b Avvertasi a distinguere attentamente la tolleranza *politica* dalla *dogmatica* e dalla *religiosa*. Tolleranza *dogmatica* appellerei l'assurdo indifferentismo di chi crede potersi transigere fra le varie opinioni [v. introduzione]: Tolleranza *religiosa* la sentenza di coloro che professano andar salvi eternamente anche quei che dissentono ostinatamente dalla Chiesa di Cristo: Tolleranza *politica* o *civile* la condiscendenza dell'autorità sociale nel permettere o nel non punire il dissentimento manifestato da alcuni dei suoi membri in materia di religione sociale Vedi anche BALMES t. 2, p. 256 seg.

glierebbe tolleranza, dovrebbe suggerire all'autorità altri mezzi con cui ricuperare soavemente il bene inestimabile di religiosa unità.

Ognun vede che queste dottrine sariano per molta parte applicabili alla domestica società, se qui trattar dovessimo delle società speciali. Questa osservazione potrebbe anticipatamente rispondere alla difficoltà che contro le dottrine finora spiegate potrebbe dedursi dalla mancanza di consenso nei bambini: ma lo spiegarne la forza non è di questo luogo, dovendo dipendere dall' esame dei dritti del padre sulla mente dei figli [V. la disser. VII].

890. Per ora chiudiam questa dimostrazione con breve epilogo. Niuno può negare che l' uomo opera moralmente in forza di ciò che egli crede [100]; che per conseguenza diversità nel credere porta diversità nell' operare; che questa diversità quando arriva a un certo grado reca danno e ruina alla società. Dunque l' autorità è obbligata ad impedirla, almeno quando giugne a tal punto.

Niuno può negare che il solo mezzo legittimo di unir gl' intelletti è la verità; che la società dee cercarne i mezzi legittimi [732]: dunque dee cercar la verità.

La verità non può nè trovarsi con pienezza, nè possedersi con sicurezza, nè divulgarsi universalmente, senza un' autorità infallibile [245]: or niuno è infallibile se non è guarentito da Dio; dunque la società è obbligata a porsi sotto l' insegnamento divino qualor possa averlo. Tanto più che questo insegnamento è necessariamente un sussidio delle verità naturali, primo elemento di socialità [884], non potendo Dio rivelante dissentire da Dio formatore della società.

L' autorità non è per sè infallibile; dunque non ha dritto di costringere i sudditi a giudicar evidente la divinità di una rivelazione: dunque neppure ad esigere la fede. Dovrà dunque propagare le verità rivelate persuadendole.

Queste verità sono per sè un bene inestimabile, sono guarentigia degl' interessi temporali, sono vincolo sociale, dunque la società che le trovò e abbracciò dee difenderne il possesso; e punire in chi le combatte il delitto anti-sociale. Ma se malgrado d' ogni suo sforzo il sofisma riuscisse ad abbatterle in qualche parte notabile degli associati, non potendosi indurre costoro colla forza a riabbracciarle converrà tollerarne gli errori, studiando frattanto il come salvare dal pervertimento gl' incorrotti e persuadere soavemente la verità ai pervertiti [a].

891. Dal che s'inferiscono tre conseguenze importantissime; cioè:

I. Quanto siano irragionevoli certi paralleli che si stabiliscono da alcuni polemici fra il modo con cui procedono talvolta i sovrani cattolici riguardo a' cristiani *refrattarii*, e il modo onde procedettero riguardo a' fedeli i persecutori o riguardo ai cattolici gli stati eretici. Che un sovrano cattolico, vivamente penetrato della *certezza di sua fede* e del tesoro inestimabile che essa reca ai suoi sudditi e nel tempo e nella eternità, ascoltando i richiami dei fedeli contro lo scandolo, vieti ad un apostata il disertarneli; egli è questo un procedere giusto e ragionevole, e sarebbe empictà e crudeltà l' operare altrimenti *con tanto lor danno e a lor dispetto*. Nè qui egli si fa arbitro del loro credere, ma li difende da chi vorrebbe tradirli [b]: il regolatore del *loro* credere non men che del *suo* è nella Chiesa *infallibile* la verità *certa*, a cui *doveano* darsi, e *spontaneamente si diedero* sudditi l' uno e gli altri.

---

[a] V. VALTER dall' *Université Catholique* t. I, 2. ser., pag. 447.

[b] O, come dicono costoro, *illuminarli:* che queste *illuminazioni di ciechi* si sogliono fare a marcio dispetto dei popoli; i quali cessano allora di essere *sovrani*, e divengono schiavi dei *grand' uomini* inviati, direbbe il DAMIRON, ad illuminarli. V. BALMES idee consimili a proposito dell' intelligenza t. 2, c. 35.

All' opposto i persecutori, creata col proprio cervello una dottrina o apertamente assurda, o da loro stessi dichiarata increata, pretendouo ottenere dal cattolico un assenso che mai non prestò, ed una apostasia cui non può consentire senza sragionare e spergiurare.

892. II. La seconda conseguenza che spunta dal fin qui detto è che la maniera con cui il Romagnosi [a], il Bentham [b] e gli altri pubblicisti *utilitarii* vorrebbero stabilire la religione negli stati, è del pari irragionevole e irreligiosa. Lo stato, dicono, ha dritto alla felicità; per la felicità è necessaria l' unità religiosa; dunque uno stato dee esaminare qual è quella fede che più gli sarà utile, ed a questa adunare quanto è possibile i sudditi. Perocchè, dicono, se una religione vera è utile; dunque una religione utile sarà vera.

893. Ella è questa una speciale applicazione del solito loro principio di *utilità*, che abbiamo altrove più volte confutato [c]. In questo caso però la sua applicazione è più empia del consueto, giacchè pretendesi che l' uomo ponga a mercato i doveri ch' egli ha verso il Creatore, e se ne faccia pagar l' adempimento. Ma checchè si dicano costoro, l'ordine, la giustizia, la gratitudine parlano all'uomo del suo Signore sì altamente che, prescindendo anche da ogni utilità futura, egli comprende e sente vivamente il dovere di venerare e benedire lui da cui tutto ebbe quanto è e quanto può essere. E sotto tale aspetto questa religione messa all' incanto è una empietà.

894. Sotto altro aspetto poi ella è irragionevole; 1.° perchè suppone che la religione vera sia utile *sempre* anche agl' interessi *temporali:* or la utilità del vero anche temporalmente è innegabile se

---

a Assunto primo §. ultimo.

b *Oeuvres* T. I, pag. 127.

c Vedi ciò ch'è detto nella I Dissert. [VI, VII. seg.].

si considera *genericamente;* ma nei casi particolari può bene spesso accadere che il *delitto* rechi più utile che l'*onestà* [a]. Gli stati partecipano in questo punto la condizione degl'individui ai quali sebbene sia utile ordinariamente la probità, pure in certi casi riesce temporalmente nociva. Dunque, in religione, come in tutta la morale, il principio del *torna-a-conto* è ugualmente irragionevole e per gli stati e per gl' individui.

895. 2.° Perchè suppone che l'efimero intelletto dell'uomo possa conoscere tutta la portata dei divini insegnamenti nell'intero corso dei secoli. Quando l' Eterno rivelò una verità, vide racchiusa in cotesto germe tutta la catena di sue conseguenze. Dedotte queste dai tardi nepoti mostreranno lor forse in quella verità un bene immenso, che gli avi lor tramandarono senza pur conoscerlo [b]. Pretendere che sia lecito all' uomo il negar fede al suo Dio, rinfacciandogli la *momentanea* inutilità dei suoi dogmi, ella è dunque irragionevole tracotanza.

---

a Arrigo VIII quando assunse in Inghilterra l'autocrazia religiosa, e i tanti Principi di Germania quando predarono i beni della Chiesa, furono mossi dalla *utilità.* Utilità certamente *mal intesa* anche temporalmente. (V. Cobbet *Lettere* Rubichon *Influenze* ecc.) Ma quanto sarebbe malagevole il persuaderne chi non fosse d' altronde persuaso della verità cattolica! Arrigo VIII se ne sarebbe convinto se avesse campato due secoli: ma chi può negare che quand' egli incamerò i beni della Chiesa non divenisse momentaneamente più ricco? Aristide la pensava più saviamente che gli utilitarii, quando censurava il consiglio di Temistocle.

b Rechiamone un esempio famigliare ai moderni filantropi. Essi consentono che la Religione di Cristo ha abolita la schiavitù; e pure essa predicò agli schiavi l'obbedienza. Un *utilitorio* che avrebbe detto a Paolo, a Pietro predicanti la dipendenza a codesti sventurati? — La vostra dottrina vuol perpetuare e rendere più salde le catene; l'*insurrezione* è per gli schiavi *il più sacro dei doveri*— Chi di questi indovinò il vero utile? Spartaco o Cristo? V. il Balmes *Protest. y el Catolic* t. 1 ne mostra come lo spirito del cattolicismo fu il vero ma prudente abolitore dalla schiavitù.

896. 3.° Il sistema degli *utilitarii* può paragonarsi ad un sistema che pretendesse determinar le verità matematiche secondo l'utile che se ne può sperare: e come sarebbe ridicolo il dire ad un negoziante dover egli ammettere che due e due fan quattro, *perchè gli torna a conto*, così è ridicolo l' assegnar tal principio per determinare ogni altra verità o di fatto o di ragione.

Lo stato dunque, come l' individuo, usi le consuete vie di conoscere il vero in materia di religione; conosciutolo lo sostenga coi mezzi e dentro i limiti a lui prescritti dalla sua natura; la felicità sarà necessaria conseguenza dell' ordine, della giustizia; conforme alla parola infallibile, *cercate il regno di Dio e la sua giustizia, e ne avrete per giunta anche il ben temporale.*

897. Una III.ª conseguenza che dal fin qui detto s' inferisce, è il dritto di censura sopra le opinioni, e però sopra chi le propaga o parlando o stampando. Questo dritto parmi essere stato dalle passioni politiche soverchiamente ora esagerato ora depresso, perchè non considerato giammai coi sani principii [a]. La politica di stato volle far infallibili *di dritto* i sovrani che non sono fallibili *di fatto:* l'anarchia filosofante volle sostenere in dritto di propagar il falso *per amor della verità*: amendue perdettero i dritti veri per mantenersi nei pretesi. Tentiamo le vie del discorso per chiarir il vero.

898. Può egli negarsi che certe verità morali sieno sempre state e *certe* fra gli uomini ed *evidentemente* dimostrabili anche dalla ragione naturale? può negarsi che queste costituiscono l'appoggio della società? Poterono dunque tali verità aver tutte le condizioni necessarie [884] ad essere da una nazione e ricevute e difese.

899. Ma queste sono naturalmente pochissime; e appena il raziocinio incomincia a volerle spiegare e investigarne le basi, egli

---

a V. *Esame Critico* p. I, cap. 7; e la bella dissertaz. sopra la libertà della stampa pubblicata in Modena dal ch. Cav. FORTUNATO CAVAZZONI PEDERSINI.

s' intrica o le perde, se non accorra in suo sostegno la fede [245 segg.]. L' autorità intanto, non essendo infallibile, non può ragionevolmente scegliere alcuna delle tante opinioni in cui svariano i filosofi, partendo dai principii stessi. Ella si trova dunque nell' alternativa o di vietar ogni raziocinio come il Corano, e di scegliere a caso una opinione come gl' infedeli, o di tutte permetterle come i tolleranti. I due primi partiti sono contrarii alla ragione, e però contro natura. Resta dunque solo il terzo, il quale sembra di tutti il meno irragionevole, ma non è però men funesto; giacchè permettendo la discordia degl' intelletti, riduce la società ad una pura unione materiale, obbligata a trovar unità nella forza fisica mancandole la forza morale; la quale non ha altra solida base fuor della verità, che è titolo di dritto [343]. La tolleranza riduce dunque l' autorità sociale ad appoggiarsi tutta sopra la forza, o però ad essere poco men che tirannica, quali sono in fatti, più o meno, tutti i governi ove i principii non sono saldi o capaci d' ingerire obbligazioni di coscienza [a] e di stabilir dritto *inconcusso*.

900. Ma fate cho una luce superna fornisca all' uomo nuovi dommi indubitati; fate che vegliando poi alla custodia di questi germi di verità lo rassicuri dall' inferirne quei raziocinii erronei cho potrebbero infettar la morale e demolire la società; fate che gl' individui associati, riconoscendo la divinità di codesta Guida, consentano, come è lor debito, a riceverne gl' indirizzi infallibili: allora egli è evidente la tolleranza del contrario essere essenzialmente ripugnante e al debito imposto dalla coscienza e agl' interessi

---

a Ecco perchè i più saggi fra gli antichi legislatori si armarono di rivelazioni e di oracoli per ottenere obbedienza ai loro statuti. E sì, l' ottennero sulle prime: ma disingannati ben presto i popoli e perduta la riverenza alle leggi dovettero ricever dalla forza un giogo di ferro, e perduto lo *spirito pubblico* divennero società *materiali* di fiere fra lor divorantisi.

dell' unità sociale. Il debito della coscienza potrebbe *in certi casi* e individui *rarissimi* supporsi per invincibile ignoranza sospeso; ma l' interesse di unità è interesse *sociale*, nè pel mutare o vacillare di pochi individui vien meno. Dunque una società assistita da luce superna a conoscere infallibilmente le verità morali, non potrà mai tollerare la libertà nel pubblicare opinioni contrarie ad una religione evidentemente divina.

901. Conchiudiamo dunque che ogni società può aver dritto ad impedire l' abolizione delle prime verità naturali; ma senza rivelazione non può abbracciare altri dommi positivi; assistita da essa non solo può, ma dee promuovere l' unità degl' intelletti nel di lei ossequio e vietare ogni significazione di sensi contrarii [XCVII]. La censura è dunque retaggio essenzialmente di una società che abbracciò qualche dottrina; la censura estesa a dommi positivi è retaggio di una società che si professa dipendente dalla rivelazione; in ogni altra società ella è tirannica perchè irragionevole. E questo è il motivo per cui molti degli argomenti degli empii in favore della libertà di pensare acquistano qualche apparenza e meritano compassione anzichè sdegno: piombati per loro sventura nella infedeltà, essi non possono più trovar nella società un ragionevole principio a legittimar la censura; nè mai lo troveranno finchè non si ricordino che vivono in una società o credente, o certo obbligata per natura, *obbligatasi* pel battesimo a credere [a].

902. Dal che apparisce 1.° quanto ragionevolmente negli stati cattolici la censura venga affidata o almeno assoggettata a chi è

[a] Raccomandiamo ai nostri lettori l'enciclica di Gregorio XVI, Agosto 1832, ove il S. P. disapprova altamente quell'assoluta libertà di pensare e di parlare che da certuni si vanta qual suprema felicità di una società anche cattolica. Le dottrine di quel gran Pontefice debbono meditarsi da un cattolico premessovi prima la ferma persuasione della infallibilità dottrinale. Se n' è ragionato nell' *Esame Critico* par. II, appendice pag. 575 e segg.

riputato organo della verità, alla Chiesa, e a chi ne conosce a fondo e ne riverisce l' insegnamento: 2.° quanto sia debole la difesa che in favore del libero parlare e stampare suol dedursi dall' utile delle dispute a chiarire il vero. — Lasciate cozzar gl' ingegni, dicono; ne schizzeranno scintille di verità. — Se pur fosse vero questo aforismo, sarebbe qui fuor di luogo: chi riverisce come divino un qualche oracolo, qual bisogno ha di chiarire il vero, ch' ei già conosce infallibilmente senza avventurarlo alla disputa? Ma il peggio è che l'aforismo stesso è *falso*, *pericoloso*, *funesto*.

Falso, perchè in materie metafisiche e morali le dispute di sola ragione crescono i dubbii e gli errori [LXXII], non chiariscono le verità: *pericoloso*, perchè molte volte l' ingegno del difensore può essere inferiore a quello di chi impugna la verità, e tradire con mala difesa una causa santissima: *funesto*, perchè mentre si sta disputando si dubita, o in questo dubbio la società, che non può arrestarsi, non ha come guidarsi. Cozzino pur dunque sopra le varie opinioni fisici, chimici, astronomi . . . . i cui dubbii non cangiano di corso natura. Ma il *libero* operar dell'uomo guardiamolo, potendo, da errori e dubbii; cause certissime di traviamento e di letargo in chi è *vera causa* del proprio operare.

§. III. *Come dee perfezionarsi dalla società la intelligenza dei sudditi rispetto ai beni particolari.*

SOMMARIO

903. *Doppio problema.* — 904. *Obbligazione di promuovere la istruzione in ordine al* civico — 905. *perfezionando la cognizione* — 906. 1.° *col far note le persone,* — 907. 2.° *i dritti,* — 908. 3.° *la loro materia,* — 909. 4.° *le leggi.* — 910. *Canoni morali di tale obbligazione* — 911. *obbligo di promuovere la perfezione delle facoltà speciali* — 912. *d'onde esso nasca* — 913. *suoi canoni di proporzione.* — 914. *Obbligo del promuovere la universalità d'istruzione elementare.* — 915 *Danni della universalità nella sublime.* — 916. *Necessità di un sistema medio e suo modello.* — 917. *Epilogo* — 918. *del vegliare intorno alla istruzione tecnica* — 919. *egli è un dovere per la società.*

903. Due parti fa nell' uomo la intelligenza: 1.° conoscere il vero, suo naturale obbietto; 2.° regolare con tal cognizione la volontà e quant' altre facoltà da essa dipendono [368 e 371]. Due beni in tal materia può dunque recar la società all' individuo; aiutarlo a conoscere il vero 1.° in quanto egli è *per sè* un bene della mente: 2.° in quanto può essere necessario a maneggiare i proprii interessi con maggiore avvedutezza. Quindi due problemi morali: 1.° La società è ella obbligata a dilatare illimitatamente in tutt' i suoi membri la istruzione scientifica, letteraria e tecnica? 2.° La società è ella obbligata a far sì che ciascuno, conoscendo i proprii dritti, interessi, relazioni, abbia il modo di mantenersi in possesso del proprio? Diremo la prima istruzione *speciale*, la seconda istruzione *civica*.

904. Il secondo quesito appena può dirsi problema, tanto egli è evidente esser dovere della società il difendere la intelligenza dei suoi dai soprusi, dalle frodi, dagli errori, dalla ignoranza; elementi tutti che distruggono i primi principii dell' umana operazione. Se

ciascun uomo è in debito di procacciare altrui il bene del *vero* [368], in quanto esso è *mezzo*, quanto più ne sarà in debito coi suoi la società, destinata dal Creatore a loro conforto nel conseguimento di temporal felicità [724]! La verità di tal dovere è dunque indubitata; ma il modo con cui la società può adempirlo è proprio di società che va gradatamente perfezionandosi; ed ecco perchè lo abbiam riguardato anzi come *perfezionamento* che come *tutela*. Se la società si ristringesse a far sì che ciascuno *potesse* andar in traccia del vero, nulla o quasi nulla farebbe per l'individuo: giacchè ognuno, se non è impedito da violenza, vuole e procura conoscere il vero; specialmente in materia d'interessi.

905. Il gran bene che ci procura la società incivilita (e cel procura tanto maggiore quanto ne è maggiore l'incivilimento) egli è d'incontrare il vero stampato, per dir così, in ogni angolo del sociale edifizio; talchè l'inganno parrebbe quasi impossibile, se nulla fosse impossibile alla umana malizia. Determinare fin dove possa giugnere in tal materia la social perfezione è tanto impossibile, quanto è impossibile alla generazione presente conoscere le invenzioni delle future. Basti a noi il dare un saggio di ciò che adoprano di presente le colte società, affinchè comprendasi e ciò che loro dobbiamo, e ciò che possiamo sperarne; e così ci si prepari la via a determinare le leggi morali.

Il maneggio più o meno avveduto dei nostri interessi dipende dalla maggiore o minor cognizione che abbiamo delle relazioni personali, dei dritti reali, della loro materia, delle leggi con cui dobbiamo usarne; ed ecco un vasto campo alla cooperazione di perfetta società.

906. Essa ci assicura la cognizione e fisica e morale delle *persone* 1.° coi tanti provvedimenti atti ad autenticare il nascimento, il domicilio, la professione, i maritaggi, la morte ecc.: 2.° colla pubblicità delle sentenze e delle pene; coi segni d'infamia or delebili

or indelebili; ecc.: 3.° colle distinzioni onorifiche, indizio or di servigi prestati alla società, or dell'autorità e capacità a prestarne: assise, decorazioni, medaglie, patenti, livree, titoli e mille altri mezzi consimili di onore, che sogliono e ambirsi da chi non li merita e vilipendersi per dispetto da chi non li ottiene, sono ben lungi dall'essere nella mente ordinatrice un mero pascolo di vanità: esse giovano del pari a stimolo di ben fare e a documento di merito e di capacità *personale*.

907. A chiarirci sopra i *dritti* sono diretti non solo le leggi e i giudizii civili nei quali la società determina il dritto (ius dicit); ma tutti inoltre i tanti provvedimenti economici con cui ella ne conserva i documenti e dalle frodi degli uomini (notai, bolli, formalità, testimonii ecc.) e dalle ingiurie del tempo (archivii, monumenti, registri ecc.).

908. Ma qual pro dal conoscere i dritti, se potessimo essere ingannati sopra la loro *materia*? Se assottigliasi ad ingannarci l'ingegno dei truffatori, si perfeziona a disingannarci la social vigilanza. Le mappe topografiche, le guardie campestri, gli agrimensori pubblici, i termini ecc. ci danno notizia dei terreni prima base della ricchezza; le mete, i mercati, i bolli, le privative opportunamente concedute ecc. ci assicurano dalle gherminelle della industria; i banchi pubblici, il conio monetario, le tariffe di ogni maniera, la unità di pesi e misure ecc. sono mezzi istituiti dalla società affinchè possa ciascuno conoscere la materia di che vuol negoziare. E siccome il commercio sociale esige la anche material comunicazione fra gl'individui, la quale suol crescere in ragione della perfezione sociale; così voi vedete, in una società più colta, occupata l'autorità ad informarvi perfino e del nome delle vie urbane, e della direzione delle strade maestre, e della distanza precisa di un luogo dall'altro, e dei giorni destinati alle varie comunicazioni religiose, scientifiche, commerciali, geniali ecc. con annunzii, almanacchi, sta-

tuti. Delle quali cose tutte avete nei giornali ufficiali una specie di compendio, divenuto ai dì nostri una specie di pubblica scuola; la quale ove sia ben diretta, non solo dei materiali, ma ancora dei morali interessi può riuscire efficace magistero e stromento.

909. Ma quello che sommamente importa egli è il conoscere *con quali norme* ogni individuo potrà ottenere il ben proprio coll' aiuto della società. Ed anche a questo volge sue cure la società incivilita agevolando a ciascuno la cognizione delle leggi: ma di questo tratteremo più a lungo ove diremo della legislazione [Dissert. V].

910. Da quanto abbiamo accennato intorno allo scopo e al modo della istruzione *civica*, è agevole inferirne i canoni morali.

I. È dovere della società il promuovere questa istruzione; e però quanto più questa si promuove, tanto più si perfeziona temporalmente la società.

II. Pregio della istruzione è l'essere *intiera*, *chiara*, *breve*, *facile*. Scopo dunque di questa pubblica istruzione civica dèbb' essere che ciascuno possa conoscere *tutt'* i suoi dritti, doveri ecc.; conoscerli *senza equivochi* e *dubbii*; conoscerli *in poco tempo*; conoscerli *agevolmente* e però senza dispendio, senza erudizione recondita ecc.

911. E tanto basti intorno alla pubblica istruzione *civica*; passiamo a trattar della *speciale*. — La società è ella obbligata a dilatar illimitatamente fra' suoi la istruzione scientifica, letteraria, tecnica? — Questo problema astrattamente considerato è simile ad un altro proposto da noi nel dritto individuale [VIII]. — L' uomo è egli obbligato a usufruttuare *tutte* le proprie facoltà? — Non essendovi l' uomo obbligato, potrebbe inferirsene non essere obbligata la società a promuovere in tutti gl' individui questo progresso d' istruzioni.

912. Ma se pongasi mente alla natura della pubblica società, di cui esaminiamo i doveri; se vi si applichi il gran principio delle

scienze pratiche [a] la *ragion finale;* si vedrà doversi andare con grande avvedutezza nello equiparare le leggi morali della società con quelle dell'individuo. Questo vive essenzialmente e *per sè* nell' *ordine* principalmente *spirituale*, e per conseguenza dee fare direttamente suo primo scopo il bene infinito [36] ; vive pochi anni in terra e per conseguenza non può in sì breve tempo abbracciar egli *solo* la mole immensa dello scibile e dello agibile: dee dunque svolgere in sè quelle forze soltanto che, nelle personali sue circostanze, recar gli possono sussidio al conseguimento del bene infinito: il suo *fine* determina la sua operazione.

Ma la pubblica società *per sè* ha per iscopo *immediato* [724] il bene temporale; ella non può determinare a ciascuno le circostanze in cui si troverà ; ma col numeroso stuolo dei suoi può agevolmente provvedere ai bisogni di tutte le varie circostanze in cui si trovano or gli uni or gli altri [768]. Dunque il far sì che tutte le professioni *utili* trovinsi a portata di giovar a tutti gl'individui, può esser cosa lodevole e doverosa: lodevole dunque e doveroso il fare che ciascuna di esse acquisti viemaggior grado di perfezione e possa così prestare maggior sussidio all' uopo.

913. Avvertasi per altro che ad ottenere ugual progresso non è necessaría uguale assistenza; questa dee proporzionarsi 1.° alla *utilità* della facoltà che si promuove ; e questa utilità dee misurarsi dal contribuir che fa ciascuna, non al divertimento, ma alla perfezione sociale da noi altrove delineata [452 segg.].

2.° Alle *difficoltà* che ne impediscono i progressi sì per la multiplicità de' tentativi , sì per la congiunzione di sforzi , sì pel tempo e pel dispendio richiesto a progredire, sì principalmente per le ripugnanze di passioni e d' interessi.

---

a V. *Diss.* 1, N.° 94.

3.° Ai *mezzi* dei quali è fornita la società. In tempi di abbondanza potranno adoperarsi delle spese, che sarebbero non solo imprudenti ma *ingiuste*, fra miseri oppressi da carestia o da travagli. E dico *ingiuste*, perchè è ingiusto il negare al bisogno ciò che si profonde al lusso; ingiusto costringere il pezzente a privarsi del vitto per contribuire al divertimento dei ricchi [742] *a*.

914. Abbiamo stabilito essere perfezione della società il promuovere sotto certe condizioni il progresso di tutte le facoltà: ma è egli ugualmente lodevole il promuovere in esse *tutt'* i suoi membri? Il problema è assai diverso. Vi ha certi elementi, i quali sono *per sè* utili a tutti e agevoli ad apprendersi, come il leggere, il parlare corretto, lo scrivere, il conteggiare ecc. Potrà taluno abusarne: ma questo è egli motivo per privare i più di una sì evidente utilità? chi sosterrà non doversi insegnar a parlare perchè tanti abusano della parola?

915. Altre facoltà sono a pochi necessarie, a tutti difficili, a molti impossibili: il volerle accomunare al volgo egli è dunque un volere da molti l'impossibile per formar molti inutili alla società, perdendo quel vantaggio che recar le potrebbono. Imperocchè il lavoro delle braccia esige abitudini e complessioni del tutto diverse da quel dello spirito: abituar molti a sola occupazione di spirito, egli è un ridurli nella impossibilità di operar colle braccia. E pure chi non vede esser le braccia richieste in numero maggiore che le teste? quante braccia vi vogliono ad eseguire i disegni di un solo architetto! Imprudente è dunque il voler accomunare *soverchiamente* le facoltà più sublimi, giacchè questo essendo d'impossibile riuscimento, moltiplica oziosi miseri e turbolenti, perde braccia utili e necessarie, senza acquistar teste; le quali pur, se si acquistassero, riuscirebbero soverchie e però gravose alla società.

---

a V. *Esame Critico* p. 2, c. 3, §. 4, e c. 4, §. 3 seg.

916. Ma altro è *non accomunare a tutti* la istruzione più sublime, altro *frodarne i più* alti e più *rari ingegni*, la cui perdita è un vero danno per la società. Non mancano ai governanti i mezzi di discernere i grandi ingegni in mezzo alla folla ; e in ogni tempo si sono veduti dai casolari e dalle officine uscir dei Peretti, dei Ximenes: nel che è ammirabile la istituzione della Chiesa di Gesù Cristo, la cui monarchia fondata sopra il principio della più perfetta uguaglianza dei fedeli appiè della Croce, aprendo a tutti le vie del sapere e a *proporzion del sapere* quella pur degli onori, unisce alla solidità della più compatta *unità* e i vantaggi della più ampia democrázia, e i meriti di un' aristocrazia elettiva [543 segg.] [a].

917. A somiglianza di questo divino modello, tanto direm più perfetta ogni altra società, quanto più vi sarà comune la istruzione elementare ; aperta agli alti e chiusa ai bassi ingegni la istruzione sublime; avvertendo però che *elementare* e *sublime* sono termini relativi allo stato di ciascuna società, al progresso delle scienze che vi si professano, al secolo in cui si riguardano ; giacchè vi sono rami di scienza, in cui ciò che oggidì studiasi negli elementi sarebbesi riputato un portento nel medio evo.

918. Ciò che abbiam detto della istruzione *scientifica* e *letteraria* può in gran parte applicarsi alla *tecnica*, la cui perfezione contribuisce non poco alla *morale* e moltissimo alla *material* perfezione della società ; ed è la prima che salta agli occhi dello straniero osservatore [b]. Non dirò io qui dei mezzi con cui possono perfezionarsi le arti, e se sia più utile il lasciarle in loro piena balìa o riunirle in congreghe di artieri ; se i privilegi aiutino e quando ; se debbano distribuirsi patenti e sotto quali condizioni ecc. ; parlino di ciò i pubblicisti teoretici di ordine materiale.

---

a Ivi P. 2, §. IV: *Docilità dei governati.*

b Può vedersi in tal proposito il Say (J. B.) *Econom. polit.* t. III, p. 112.

919. Ristringendoci noi all' ordine morale osserveremo soltanto che oltre il debito di material perfezione [724] la società ha qui un gran debito colla legge di umanità imposto a lei dal dritto ipotattico [707]; cioè di occorrere alla vergognosa e snaturata infingardaggine di tanti parenti, che trascurando il primo dei lor doveri, la cura dei figli, li preparano coll' ozio agli stenti e cogli stenti ai delitti. Se è debito di un padre procurare ai figli una vita allo stato lor convenevole (come diremo altrove); se debito della maggior autorità il supplire ai falli dell' autorità subordinata; ognun vede quanto sia nel superiore il debito di vegliare acciò che ogni fanciullo venga tosto coltivato appena dispiega i primi germi e di ragione e di forza. Vero è che se il padre vi provvede, non è lecito a superiore autorità l' assumere la direzione domestica [701]; ma scuoterlo dal letargo e costringerlo ad esser padre e non traditore dei suoi, qual opera più doverosa e più sacra per chi tiene le veci di quel padre supremo da cui ogni paternità si deriva? E se il soccorrere i miseri incapaci [760 seg.] di provvedere a sè stessi è rigoroso dovere della società, quanto sarà più rigoroso dovere il provvedere a quegl' innocenti che, incapaci non pur di riparare ma ancor di conoscere la propria sventura, si troveranno ridotti dal padre barbaro a scegliere fra l' ozio e il delitto, fra la miseria e la forca! Ecco sotto quale aspetto io dicea la istruzione tecnica un bene e però un dovere morale della società. Dovere per altro che dee rispettare come i diritti paterni così la libertà dei figli, che non dee costringerli ad una professione, se non con quei riguardi che direm poscia parlando della educazione; in somma che dee adempiersi in vece del padre e però con cuore e con dritti di padre.

E tanto basti intorno ai doveri della società relativamente alla perfezione della intelligenza nei sudditi.

Articolo III.

Come dee perfezionarsi dalla società la volontà de' suoi.

§. I. *Considerazioni generali.*

SOMMARIO

920. *Importanza di tal perfezione* — 921. *mezzi per muovere le volontà benchè libere* — 922. *definizione e divisione della* educazione civica.

920. Se il grande scopo della umana società è la temporale felicità subordinata alla eterna [724. segg.], egli è chiaro ch' ella dee con ogni studio perfezionare la volontà dei suoi: giacchè la volontà finalmente è la sede della perfezione umana [42], o però la volontà *ordinata* è la posseditrice di vera felicità [41]. Se dunque si dà un' arte di rendere felici gli uomini, essa dee volgersi a perfezionare la volontà e la società: ossia l' autorità sociale [729] dee mettere il precipuo suo studio in quest'arte, alla quale sono rivolti tutti gli altri mezzi della umana politica.

921. Ma come potrà ella ottener tale intento sopra le volontà *libere,* movendole in modo alla lor natura conforme? Or la natura della volontà è di non muoversi se pria non conosce [159]; dopo aver conosciuto muoversi al ben convenevole [20]; crescere verso di questo il suo slancio colla vivacità della immaginazione e delle passioni [152]; le quali per altro se attentamente non si dirigano e non s'infrenino a tempo, appena mai sarà che non trasportino a precipizio la volontà [156]. In tutti questi principii di movimento egli è evidente che molti *appigli* si presentano alla mano dell' autorità ordinatrice, non tali, no, che la rendano arbitra assoluta di volontà restie, ma tali bensì che, maneggiati prudentemente, dovranno *nella totalità* ottenere dalle volontà un *libero* e pur *certissimo* assenso. Questi appigli sono la intelligenza ragionevole, la immagi-

nazione, le passioni e i sensi loro ministri, i quali tutti operando sotto leggi *necessarie* [58 seg.] alla presenza dei loro obbietti possono dall' autorità per mezzo degli obbietti medesimi venir determinati ad invitar le volontà verso quello scopo a cui ella dee dirizzarle.

922. La politica perfezionatrice delle volontà, o come in altra guisa potremmo appellarla, la *civica educazione* dei popoli potrà dunque definirsi — l'arte di presentare pubblicamente agl'individui associati tali obbietti di cognizione ragionevole, d'immaginazione, di sensazione, che invitino le volontà all' onesto, e ve lo inducano per una moral necessità. Ella potrà considerarsi e nella parte *positiva* che presenta cotali obbietti, e nella *negativa* che impedisce i contrarii. Considerata l'arte in sè stessa, potrem dare un'occhiata agli oggetti, relativamente ai quali le volontà debbono volgersi e perfezionarsi.

§. II. *Modi di persuadere il bene per via di ragione, d' immaginazione, di senso.*

SOMMARIO

923. *Coltura* negativa *delle volontà; coltura* diretta e positiva *per autorità, e per evidenza.* — 924. *La persuasiva non divenga dipendenza* — 925. *come vollero i sofisti* — 926. *ma sia congiunta con autorità.* — 927. *Coltura indiretta, sua efficacia.* — 928. *All' armonia delle volontà richiedesi nel sovrano il poter giudiziario, ingenerante vera obbligazione nei sudditi.* — 929. *Coltura per via d' immaginazione e di senso* — 880. *sottrarre attrattive al delitto, occupare il popolo in sollievi innocenti.* — 931. *Uso delle ricompense* — 932. *quando sia retto* — 933. 1.ª *regola generale sopra la proporzione delle ricompense;* 2.ª *regola sopra i fondi delle ricompense.*

923. A ritrarre dal male per via di *ragione* è diretto in gran parte ciò che abbiam detto nel precedente articolo intorno alla perfezione civica nella intelligenza e al dritto della società contro l' er-

rore. Una maniera retta di giudicare intorno al bene e al male è il mezzo più sicuro insieme e più soave per ottenere l'adesione al bene. Or questa maniera *di giudicare* può nel pubblico rettificarsi e per via di autorità e per via di discorso: quando è fermo in tutti il principio di obbedienza sociale che riguarda nell' autorità pubblica una comunicazione della maestà divina; quando questa fermezza nasce dal comprendere vivamente il danno che soffrirebbe la società dall' anarchia; allora si obbedisce *perchè si dee*, e questa obbedienza è bastevole a formar il bene della società. Ma se chi governa riesca inoltre a far penetrare in ogni intelligenza la rettitudine, utilità, necessità di ciò ch'ei comanda; allora la energia della volontà si raddoppia, giacchè ella conosce evidentemente non solo *il bene dell' obbedire*, ma anche il bene *che coll'obbedire* ella *conseguirà*. In una fortuna di mare, in una battaglia campale si obbedisce al piloto, al capitano perchè si *dee* e perchè si conosce ogni speranza di salute pendere dalla unità dell' azione comune: ma quanto è più energica la obbedienza quando e si ha gran fiducia in chi ordina e si tocca con mano la saviezza degli ordinamenti!

924. Sarà dunque grand'arte del governante il persuadere [732] ai sudditi la saviezza dei suoi ordinamenti: ma coñviene evitare uno scoglio in cui potrebbe urtar di leggeri, se nel dimostrarne ai sudditi l'aggiustatezza egli paresse in certa guisa mendicarne il consenso com' elemento della loro obbligazioue. Egli è chiaro che scemerebbe in tal caso la forza dell'*autorità* che a tutti si raccomanda da sè, per ottenere dal *discorso* un sussidio *incerto*, *incertissimo;* giacchè le leggi ancor più giuste si appoggiano talor sopra motivi al volgo quasi inaccessibili or per grossezza d' ingegno or per malignità di umori.

925. Ma ricordiamoci ehe mentre parliamo di *autorità suprema*, non parliamo anzi di una che di altra forma; parliamo della per-

sona o fisica o morale che ha dritto di ordinare i sudditi, e questa, diciamo, dee ordinare *principalmente* in forza del suo dritto. Non così può venir guidata un' assemblea di persone che abbiano voto *deliberativo* nel Governo; codeste persone essendo a parte dell' autorità non sono governate ma governanti; e il loro voto non deve appoggiarsi sopra il dritto di chi propone la legge, ma sopra i motivi che la rendono convenevole. Ed ecco perchè nel secolo scorso, quando *ogni* popolo incominciò a riguardarsi [525] come *essenzialmente* sovrano, *ogni* legge dovette appoggiarsi sopra il suo *Considèrant* e non più sopra l'autorità di chi reggea; giacchè il Re era per codesta filosofia l'esecutore dei voleri popolareschi (*le pouvoir exécutif*).

926. Noi camminiamo qui come altrove nella via di mezzo; e sebbene *lodiamo* il persuader gl' intelletti [923], pure *nol crediamo necessario*, anzi lo giudichiam qualche volta e pericoloso e impossibile, specialmente nei decreti e ordinamenti particolari. Più agevole e persuasivo potrà riuscire un tal linguaggio negli ordinamenti generali e costanti, i quali vengono più propriamente sotto il nome di leggi [XCVIII]; giacchè chi studia sotto aspetto astratto, scevro com'egli è dai suggerimenti dell'interesse, può udire più aperti i comandi di ragione.

927. A questa che possiamo appellare la istruzione civica *diretta*, può aggiugnersi quella *indiretta* che vien data dai governanti per mezzo di cento penne e di cento lingue quando la società è in possesso del vero e vieta ogni dottrina ad esso *certamente* contraria. Allora giornali, teatri, scuole, solennità, monumenti ecc. tutto parla una lingua medesima; ed è impossibile che il volgo, eziandio il più rozzo, non s'imbeva degli stessi giudizii. Ne abbiam pur troppo una tristissima prova al mirare ciò che potè in tal materia in Francia la energia dei sofisti, allorchè colla lor congiura costrinsero il

volgo ad imboccare il freno dell'errore a. Se non che essendo l'errore essenzialmente contrario alla natura umana, tirannico ne sarà sempre il giogo ed efimero il trionfo: perocchè si svelano insensibilmente i sofismi, e si atterrano gli oppressori. Ma quando la società è imbevuta del Vero, e il Vero protetto dall' autorità, allora egli domina invincibilmente gl' intelletti e piega soavemente le volontà.

928. Se non che la perfezione e saldezza di questo bell' ordine, di questa concordia, trovasi in perpetuo cimento per un elemento interno di discioglimento germogliante dalla natura stessa dello esser sociale. La società mette in relazione molte intelligenze posseditrici di varii dritti [355 e seg.], i quali possono essere più o meno evidenti rispetto ai varii individui, secondo la maggiore o minore evidenza e assoluta e relativa di quelle verità, sopra le quali ogni dritto si appoggia [343].

Questa varietà di giudizio intorno ai *dritti* porterebbe una continua varietà e contrasto di volontà e di operazione anche fra persone di cuor retto, giacchè ciascuno vorrebbe rettamente che al dritto, qual ei lo conosce, si piegasse ogni volontà, essendo il dritto un potere secondo ragione *irrefragabile* [350].

Se dunque l'Autorità sociale dee unire le volontà, ella dee chiarire i dritti, e chiarirli per modo che niuna delle volontà dipendenti traviar possa dalle vie ch' Ella addita. Questo potere di dichiarare e dritti e doveri reciproci fra i sudditi suol dirsi *poter giudiziario*, ed è, come ognun vede, o il più efficace, o certamente uno dei mezzi più efficaci ad ottenere colle vie di ragione la perfezione delle volontà associate, e della loro armonia. Al sovrano dunque (vale a dire alla persona o fisica o morale, in cui l' autorità supre-

---

a *Fraenum erroris quod erat in maxillis populorum* (Is. c. 30). Chi vuol vedere accortamente descritte le arti dei congiurati legga il BARRUEL: *Mémoires pour servir à l' hist. du Jacobinisme.*

ma è concreta) al sovrano appartiene *essenzialmente* il potere *giudiziario*, giacchè ufficio del sovrano è armonizzare la società.

Questa dichiarazione dei dritti privati fatta per opera dell' Autorità è tutt'altro che la dichiarazione proposta da privati maestri, i quali non hanno dritto *per sè* a muovere le altrui volontà. Le costoro definizioni altro poter non hanno se non quello delle verità e dei discorsi sopra cui si appoggiano: ma l'Autorità, essendo il *dritto di muovere le volontà associate*, produce il dritto e il dovere nei sudditi qualora per comun bene il dichiara [346, 426]: purchè per altro nel dichiararlo ella siegua quelle norme che rendono legittimo l' uso dell'autorità, come altrove diremo [Diss. V].

929. Non è meno efficace a muovere le volontà il linguaggio dei sensi e della immaginazione; nel che il Bentham rende alla verità ed al cattolicismo un omaggio prezioso in sè stesso, preziosissimo sopra le labbra di un protestante; e giugne a segno di raccomandare alla giustizia criminale le forme spaventose degli antichi *auto-da-fè*. Vi riflettano i cattolici, e comprendano che la nudità della ragione è utile ad una severa filosofia, che conosce l' arte e adopra ogni mezzo per sottrarsi all' impero della sensazione: ma pel volgo che vi soggiace, togliere alla verità il linguaggio sensibile vale altrettanto che torle ogni difesa, e farla ammutolire [a]; mentre parleranno contro di lei colla voce intelligibile e penetrante dei sensi tutte le più gagliarde passioni.

930. Questo linguaggio può dall' autorità maneggiarsi or *negativamente* or *positivamente*. 1.° Negativamente col sottrarre al de-

---

a So da persona degna di fede che parecchie volte in Francia i *Jurys* hanno chiesto che si rialzasse nei tribunali il Crocifisso; sembrando loro men sacri e tribunali, e giuramento, e giudizii ove non appariva l' immagine del giudice eterno; immagine in vero sì viva e della giustizia e della pietà di un Dio! e sì bel modello della giustizia umana!

litto i suoi vezzi: al che è rivolto il dritto penale che lo rende, anche nell'ordine sensibile, inutile, infame, nocivo; e la polizia che lo trae dai nascondigli e lo mostra in palese quando col palesarlo può confonderlo; e all'opposto quando colle oscene sue lusinghe potrebbe il delitto allettare i sensi, veglia quella per sottrarlo agli sguardi del pubblico, seppellirlo almen nelle tenebre ove non le riesca distruggerlo. 2.° Positivamente col somministrare ai sensi ed alla immaginazione pascolo confacente, sicchè nè pensino, nè bramino oggetti rei; e dai sollievi innocenti sieno confortati al bene. Citiamo nuovamente, autor non sospetto, il Bentham. Egli inveisce contro le feste di precetto come giorni di delitto, perchè condannano all'ozio i suoi protestanti; egli loda le processioni e le altre sacre pompe dei cattolici come mezzo ad occupare il volgo; aggiugneteci la memoria dei fatti, dei precetti, degli esempii religiosi che con tali pompe ridestano a pietà i fedeli: e comprenderete quanto utile sia in codeste pubblicità che da teste superficiali vengono sì facilmente derise. Questi mezzi vengono somministrati alla politica dalla religione; ma nulla poi vieta che a somiglianza di questi, altri ne adoprino i governanti nel puro ordine politico.

931. Ma oltre il pascolo di oggetti innocentemente piacevoli, mezzo efficace per muovere al bene sono le ricompense delle quali hanno scritto, empiamente al loro solito, il Bentham già citato e il Gioia: sarebbe desiderabile che un pubblicista cattolico prendesse a riguardare questo importantissimo oggetto sotto il suo vero aspetto *statistico* e *teoretico*. Ristretti noi al cerchio morale, e nel morale ad un puro *saggio*, ci dobbiam contentare di pochi cenni, affine di chiarire alcuni equivochi.

932. Si odono spesso nel volgo lamenti di ricompense profuse indebitamente, e chi li muove pensa talora di sostener la causa della giustizia e della società. Or la sostiene egli poi veramente?

Il sovrano può operare or come sovrano, or come particolare; può dunque avere e beni e amici e servi addetti alla sua persona, può averne addetti alla sua autorità, può averne addetti alla sua persona in quanto sublimata all' autorità. I primi sono beni patrimoniali, i secondi nazionali, i terzi beni della corona. Pretendere che il sovrano perda, perchè coronato, il dritto di disporre del suo, è cosa ingiusta; è ingiusto ugualmente il pretendere che perda il dritto di scegliersi degli amici e servi di sua fiducia. Quando dunque egli premia coi beni suoi personali, o innalza ad impieghi destinati a cura della sua persona, egli si trova nelle stesse circostanze di qualsivoglia privato, nè alcuno ha dritto di limitarne la libertà, o di pretendere da lui ciò che da un privato non potrebbe pretendersi. Se poi ricompensasse *indebitamente* o con danaro contribuito dalla nazione per uso pubblico, e con impieghi destinati a procacciar il ben pubblico; allora giuste sarebbero le querele e illegittime le ricompense.

933. Ma quando dovranno dirsi debitamente o indebitamente concedute? qual è il 1.° general canone delle ricompense? La *uguaglianza* di proporzione fra il servigio prestato e il bene ricevuto, fra gl' incomodi sofferti e il compenso, fra il pubblico vantaggio indiretto ed il pubblico sacrifizio, fra la giusta espettazione e l' adempimento; ecco in sostanza le condizioni di una giusta ricompensa. A proporzione che il servigio è più *rilevante* e *costoso* merita *per sè* maggior premio; ma può accadere che un servigio *per sè* poco importante e a chi lo presta poco costoso, venga giustamente compensato con premio straordinario o per eccitare in altri emulazione ed ottener così indirettamente un vantaggio maggiore, o per mantenere la santità di una promessa. Tale è la condizione di alcuni premii assegnati p. e. a chi dissoda nelle colonie nuove terre, e fabbrica nuovi tetti, o introduce nuove industrie ecc.: opere tutte utili alla società non per lo servigio realmente prestatole (il

quale va per lo più in pro di chi lo prestò), ma per la emulazione promossa a tentar vie disusate ed incerte: tali alcuni premii proposti da comuni, da accademie, o ancor da privati, la cui promessa lega il promettitore prescindendo ancora dal conseguimento dello scopo ad eseguir ciò che fu promesso.

Data una idea della 1.ª regola con cui debbono distribuirsi i premii che è la proporzione di *quantità*, diamo un cenno della 2.ª che è *equità* nel tassarle.

Il bene sociale può riguardarsi sotto due aspetti: e come bene del tutto, e come bene delle singole parti.

Da questa considerazione emerge la 2.ª legge delle ricompense ed è che allora saranno più giuste quando il loro peso graviterà maggiormente (a parità di circostanze) sopra quegl' individui che ne traggono maggior pro. Tutta per esempio la società è interessata al discoprimento dei ladri; tutta dunque dovrà giustamente concorrere alle spese di polizia: ma se in qualche occasione più urgente si debbono straordinarie ricompense a chi li scuopre o li cattura, qual cosa più giusta che gravarne principalmente coloro che ne risentono il pro [740]?

Ma ciò s' intende a parità di circostanze: giacchè se nell' incendio, p. e., o nel naufragio il misero che ne campò dovesse, perduti gli averi, sborsare ancora la ricompensa alle guardie a fuoco, o ai guardacoste; una tal gravezza sarebbe poco meno inumana che un totale abbandono.

§. III. *Oggetto verso cui dee perfezionarsi la volontà degli associati civicamente.*

SOMMARIO

934. — L'oggetto è la patria — 935. che cosa è patria — 936. dobbiamo amare 1.° la società in cui si nacque, 2.° l' autorità che in essa comanda — 937. della perfezione e della correzione dello spirito nazionale. — 938. Esempii di amendue. — 939. Divario fra stabile *e* stazionario, progresso *e* rivaluzione. *— 940. 3.° dovere: amare la persona in cui sta l'autorità — 941. difendendone i dritti — 942. e cooperando al retto loro uso, — 943. 4.° dovere: amare le persone dei concittadini — 944. vera idea dell' amor civico — 945. 5.° dovere: amore delle patrie terre. 946. — Basi di tali doveri, e loro ordine. — 947. Epilogo.*

934. Dopo aver dimostrato come può la società piegare, fin a un certo segno, a suo talento le libere volontà; diciamo una parola degli oggetti a cui dee piegarle.

Dee piegarle al *bene sociale* subordinatamente allo *universale;* ossia dee far si che amino la propria loro associazione e l' amino secondo le leggi dell' ordine [722]. Questo amore della propria associazione è ciò che nella pubblica società civile suol dirsi *amor di patria;* e da quanto abbiamo scritto finora intorno alla società potrà comprendersi agevolmente quali ne sieno le *basi*, quali le *norme*. Ma siccome si è spropositato assai intorno a tal materia da teste or fanatiche or torbide, è utile l' accennare almeno alcune verità prime [a].

935. Per comprendere che sia vero amor di patria; convien conoscere qual è la patria. *Patria* (l' etimologia parla da sè) è quella società pubblica, di cui quando altri nacque, facea parte chi gli diè la vita. Or una società è 1.° una unione d'intelligenze e di volontà:

---

a V. *Esame Critico* P. 2, c. 4, §. 5: *Lo stato e la patria.*

la patria dunque è prima di tutto un adunamento d'uomini, e poichè trattasi di società concreta, ella è un adunamento di certe famiglie e individui determinati.

2.° L'essere *una* ossia l' essere *società* ed essere *questa* società, dipende essenzialmente dall' avere un certo fine ed un' autorità di forma e origine e dritti determinati [444]. Dunque la patria è *un determinato* adunamento d' individui tendenti sotto certe *determinate* forme di Governo ad un *determinato* fine.

3.° Ogni associazione particolare è nata necessariamente sotto la influenza di un principio associante [598 seg.] e da elementi che contribuirono a darle precisamente quello *essere-concreto* che la determina [446 seg.]. *Patria* dunque esprime ancora il principio costitutivo della particolar società, ossia le *leggi fondamentali* [V. Diss. II.] con tutte le istituzioni che da loro germogliarono.

4.° L' autorità non può rendersi concreta se non in certi individui determinati; *uno* o *molti* secondo la varia forma. *Patria* dunque esprime ancora gl' individui in cui è concreta l' autorità.

5.° Una società d'individui tende naturalmente a stabilirsi in un territorio, ad abitare in case e in città, a fabbricar tempii, a coltivar terre ecc. *Patria* dunque esprime per ultimo il territorio e le mura abitate dalla pubblica società dove altri nacque [a].

936. Se tutto ciò si comprende sotto nome di *patria*, giacchè tutto ciò forma, o essènzialmente o integralmente, la società che ne diè la luce, egli è evidente l' amor di patria aver gradi e forme varie secondo che a questi varii oggetti si riferisce; e prima di tut-

---

a Questi elementi moltiplici espressi dal vocabolo *Patria* possono divenir cagione di equivoco; e però è d' uopo avvertire sempre nell' usarlo che il precipuo senso del vocabolo esprime la pubblica società di cui era membro il padre quando il figlio nascea.

to è nostro debito *volere il bene* della società intera (amarla), vale a dire di *quegl'* individui sotto *quella* forma di Governo, sotto *quella* persona (morale o fisica), sotto *quelle* leggi fondamentali, e in *quel* territorio e abitazioni. E siccome il crescere è perfezione di una società [LVIII], l'amor di patria ne promuove *anche* l'aumento. Se non che le nazioni barbare, secondo le idee lor materiali non conoscendo altra grandezza che la materiale, sogliono volger l'amor patrio a dilatarne le conquiste per via di *violenza;* le nazioni colte, subordinando all' ordine ogni altra grandezza, impiegar debbono l' amor di patria a far ch' ella cresca in ogni specie di grandezza, ma sempre per vigor di *dritto* [a] non mai di violenza.

Dopo la società considerata nel suo complesso, l' amor di patria forma nei cuori riverenza ed affetto a ciò che è l' anima della società [LXI] all' *autorità in sè* considerata, la quale parla per via delle leggi; e per conseguenza a quel complesso di giudizii, di affetti, di sentimenti che, nati dalle originarie crisi sociali, diedero prima all' autorità stessa, poscia per essa alla società tutta quanta, una cotal sua maniera di veder le cose, un cotal suo proprio istinto, che suol chiamarsi *spirito-nazionale* o *spirito-pubblico.*

937. Questo, la cui conservazione è indizio sì chiaro di amor patrio, può trasmutarsi in due maniere cioè o col perfezionarsi o col corrompersi. Si dee perfezionare perfezionandosi la società e nel suo ordine morale e nella sua estensione e nella material sua coltura: la perfezione dell' *ordine* rende, a poco a poco per vie legittime, più ordinati i costumi, più rari i delitti, più discrete le pene: la perfezione di *estensione* nelle comunicazioni sociali introduce a poco a poco un saggio *cosmopolitismo* avvezzando a riguardare tut-

---

a Il *dritto* è forza morale [342], la *violenza* debolezza morale; giacchè *violenza* è la forza fisica priva di *dritto.* La *violenza* è dunque la forza propria di un popolo materiale, il *dritto* di un popolo intelligente.

te le nazioni come famiglie della universale società, senza [a] che perdasi però l'amore speciale alla propria: la perfezione di *coltura* materiale forbisce colla urbanità delle maniere, colla decenza dell'abbigliamento, coll'agiatezza delle abitazioni ecc. le esterne forme sociali, ed ammorbidisce gli animi senza ammollirli: talchè dopo il volgere di lustri, e forse anche di secoli, lo spirito nazionale trovasi migliorato ma non già snaturato.

Se all'opposto una società tenda a corrompersi nello spirito pubblico, tenderà a trasformarsi snaturandosi; e prima di tutto perdendo l'unità di giudizii e di affetto ella vorrà cancellare in sè le orme degli avi suoi e le leggi fondamentali da cui ella ebbe sue forme; poi affettando, non già la congiunzione più intima colla universal famiglia, ma la mutazione del proprio essere in una forma di essere straniera, diverrà trista imitatrice e servile di forme esotiche, con un *cosmopolitismo* che è allora vera apostasia nazionale; e che trapassando nelle esterne sembianze, cangerà totalmente le sue maniere antiche.

938. Un tetro esempio di corruzione dello spirito pubblico ci presentarono nel secolo scorso (nè ancor è totalmente ristorato il danno) tante nazioni *infrancesate*, che perdettero, non che la religione, perfin le maniere, la lingua, le leggi loro proprie, per idolatrare la Francia; degna sì di lode e di ammirazione per molti titoli e specialmente per l'ardore con che sostiene il bene e il vero

---

[a] Il Marchese Beccaria, che aveva in testa più sofismi che filosofia, sembra non fosse capace di *generalizzare* quando chiamò *idolo vano* l'amore del bene di famiglia [LXXXIV]. Una mediocre capacità d'ingegno gli avrebbe dovuto far generalizzare la sua formola in quest'altra forma — *idolo vano è amar il bene della società in cui si nasce;* — e si sarebbe accorto che distruggendo l'*idolo vano* nella famiglia, era obbligato a distruggerlo nella società pubblica, giacchè sono società entrambe; e tanto ripugna il bene domestico al nazionale, come il nazionale all'universale: ripugna se non si subordini.

se una volta vi si appiglia: ma non tale che ogni popolo debba spogliarsi di sè medesimo per trasformarsi in lei. All'opposto esempio mirabile di trasformazione perfezionante ci presenta la società cristiana, che, seminata dalla mano dell'Onnipotente sopra le porte dell'Eden, andò svolgendosi con progressiva perfezione prima nelle discendenze di Seth, di Noè, di Abramo, poi nella nazione giudaica, finalmente nella Chiesa di Cristo, con tal successivo cangiar di forme che la forma posteriore è un risultamento dei dritti, delle promesse, delle leggi, della società precedente, senza che mai vi apparisca interruzione o salto.

939. Queste osservazioni possono farci comprendere la essenzial differenza che passa fra società *stabile* e società *stazionaria*, fra *progresso* sociale e *rivoluzione* sociale. *Stabile* è quella società ove l' amor dell' ordine congiugnendo strettamente le intelligenze al principio di unità cioè all' autorità, e dirizzando le mire dell' autorità al giusto, vi forma un progresso armonico dei *medesimi* principii da cui nacque la società. All'opposto *stazionaria* è quella ove la società interdice (come alla Cina) ogni progresso dei principii sociali. Che se invece di promuovere gli stessi principii, si distruggono gli antichi per sostituirne altri, e forse contrarii, la società allora non è in *progresso* ma in *rivoluzione*. Tale divenne quella *monarchia fatta dai Vescovi*, secondo la espressione di Gibbon, allorchè si abolì in essa il principio monarchico e la religione cattolica. L' aver ritenuto un nome di *Re*, e permesso ai cattolici di essere la *pluralità dei Francesi*, non fa ch'ella non sia veramente una tutt'altra società, erede della prima ma non figlia legittima: ella ha cangiato il *principio* che la formò e la *forma* che n' ebbe [V. Diss. II] ritenendo frattanto la stessa materia, cioè il popolo adunato sopra il territorio di Francia. Che se invece della violenza degli empii, oprando sopra l'animo di Luigi XVI i sentimenti del dovere di monarca, ne avesse ottenuto, senza cangiar la sua forma, quelle correzio-

ni, richieste *realmente* dai disordini del regno precedente, la Francia avrebbe *progredito*; e, senza essere nello stato medesimo, sarebbe però la medesima società [XCIX].

940. È impossibile all' uomo il considerar le astrazioni sì nude ed isolate, che non trapassi coi suoi sguardi e coi suoi affetti a quegli oggetti in cui le astrazioni prendono corpo e vita e azione. Chi non sa che l'odio della malvagità rende odioso il malvagio, l'amor di una persona ne rende caro il ritratto e il ricordo? È dunque del pari impossibile amar l' autorità senza amar la *persona* in cui essa concentrasi ed opera: e questo amore spunta naturalmente dall'istinto, com' è comandato dalla ragione [437].

941. Ma a che ci obbliga un tale amore? *Amore* significa voler bene. Or qual è *il bene* di una persona rivestita di autorità? 1.° Conservar l' essere, 2.° ottenerne la perfezione [735]. Il suo essere è il *composto* di persona e di autorità; volerle *bene* significa dunque in 1.° luogo voler che viva e si mantenga in possesso della sovranità. Dal che nasce un dovere *concretamente* diverso nelle diverse forme politiche: in una monarchia *elettiva* l'amore è dovuto all'individuo sovrano; in una *ereditaria* alla dinastia regnante; in una poliarchia alle persone o famiglie o corpi ove risiede l'autorità ecc. L'*amor di patria* include dunque essenzialmente, per impulso della natura umana, la brama di serbare l' autorità negl' individui che vi han dritto. E tanto più se riflettasi quanto importa al ben sociale la stabilità di colui che governa.

942. 2.° Il secondo *bene* che bramar dobbiamo per essi è il bene di *perfezione*, la quale consiste nell' ottenere quello scopo a cui ne destinò il Creatore [13]. Il fine di questo essere composto di *umanità* e di *sovranità* è il composto dei due fini distinti dell' *uomo* e dell'*autorità*. Dobbiam dunque bramare 1.° che la *persona* sovrana giunga ad ottenere e quel bene infinito per cui vive ogni uomo, e quei beni limitati che sono mezzi a conseguire il primo [314].

Dobbiam bramare 2.° che la sua *autorità* conseguisca lo scopo di rendere temporalmente felice la società governata [724], giacchè a questo è ordinata l'autorità; e lo conseguisca per le vie dell'ordine, giacchè a questo è subordinata ogni temporal felicità [725]. E siccome non è voler sincero senza opera [46], dobbiamo quanto è da noi cooperarvi; a costo ancora di perdere i privati nostri vantaggi, e la grazia perfin del sovrano, se dalla verità *detta rispettosamente* tornasse a noi danno o malevolenza [a].

943. Ciò che abbiam detto della persona del sovrano dee sotto altro aspetto applicarsi alle persone dei sudditi adunati nella società medesima. Voler loro *il loro bene* significa volere e quel bene che ad ogni uomo si dee, e quel bene più specialmente che ad individuo associato: il primo amore dovuto a tutti gli uomini per debito di universale associazione [314] non può dirsi amor *civico*; onde riesce ridicolo il galateo civico del Burlamacchi il quale pone fra i doveri *del cittadino* [b] « il non essere scortese, non cagionar disturbo con indole bisbetica e fastidiosa, non invidiare » ecc., come se ciò fosse lecito coi non cittadini.

---

a Ragionammo di questo dovere nell'appendice all'*Esame Critico* (pag. 591 segg.) dimostrando e con ragioni e con esempii come la resistenza della coscienza cattolica è il più vero e gagliardo e discreto argine contro l'assolutismo così nelle monarchie come nelle poliarchie. Ci venne in quell'atto fra le mani l'*Ami de la religion* n. 5682, t. CLXIV, 11 Maggio 1854: ove nella biografia dell'illustre magistrato Oliviero d'Ormesson si racconta come esortato dalla corte a cedere finalmente ai voleri di Luigi XIV *(essendo straordinario*, dicea il Colbert, *che il più potente monarca d' Europa non potesse condurre a termine il processo d'un suo suddito);* non si commosse punto: perdette la sua intendenza di Soisson e poscia la grazia del Re per aver parlato con franchezza nella causa di Fouquet. « M. d' Ormesson eut le courage de manifester le premier cette « opinion, non par pitié pour le malheur ou par indépendance vis à-vis du roi, « mais parce que telle était la justice, et qu'avant de relever du roi le magistrat « relevait de sa conscience. »

b Dritto polit. P. 2, c. V, §. 9.

Egli confonde qui poco filosoficamente i doveri dell' *uomo* coi doveri del *cittadino*, perchè il cittadino non può non esser uomo; quasi che l' esser *uno il soggetto* debba cangiare la *essenza* delle relazioni, e trasformar le relazioni *umane* in relazioni *civiche*.

944. L' amor *civico* dipende da relazione civica, vale a dire da quel vincolo che, sia per natura o per consenso libero o per dovere imposto da chi ne ha dritto [598], lega due individui a convivere in pubblica società. Il bene che immediatamente pretendesi con tale associazione è una facilità maggiore di vivere onestamente [722] o, in altri termini, la naturale felicità temporale. Il dovere dunque che da tale associazione risulta, è di *cooperare alla pubblica felicità sotto la direzione della pubblica autorità*. Il concorrere alle pubbliche spese, alla comune difesa, alla scoperta dei malfattori, alla conservazione dei documenti, alla formazione di processi, alle istituzioni di beneficenza, alle società assicuratrici ecc. *sotto la guida di chi governa*, sono atti di amor patrio, di carità cittadina. E siccome la autorità ordinatrice in due modi può operare il ben comune e coll' assicurar a ciascuno il libero uso dei dritti, e coll' aggiugnervi la positiva direzione e concorso [728]; così l' amor civico può in due modi esercitarsi, cioè o per interna spinta di generoso volere, o per positivo precetto di chi esternamente comanda: questo è stretto dovere, quello è amor liberale.

945. L' amore al proprio territorio, alle mura e a tutto ciò che comprendesi nell' ordine materiale è natural conseguenza sì dell' amor che portasi alla società in generale, sì dell' amore che agl' individui di essa, i quali non potrebbero sussistere [546] senza materiale appoggio. Si amano dunque *ragionevolmente* le terre, perchè si amano le *morali* associazioni che in esse si appoggiano: la natura poi, che ad ogni suggerimento di ragione aggiunge ordinariamente per sussidio un istinto animale, affeziona l' uom *sensitivo* a quei luoghi ove nacque e glie li rende più cari.

Questa nozione ragionata di ciò che *patria* suol dirsi, farà comprendere quanto sieno grossi d'ingegno certi millantatori di amor patrio, che si fabbricano un idolo di sassi e di terra; e perchè l'Italia è *circondata dal mare e dall'Alpe*, reputando sconcio di natura il vederla divisa in molte società, sarebbero dispostissimi a scannare in lunghe guerre migliaia dei loro concittadini, purchè al fine ottenessero di formarne un sol regno. E questo è *amor di patria?* questa è felicità d'Italia?

946. Dalla nozione di patria potrà dedursi agevolmente qual sia la base dell'amore che a lei dobbiamo. I nostri genitori formavano *parte* di questa pubblica società quando ne diedero la luce [935]: or l'amor della *parte* non può essere senza amor del tutto, quando il bene che dalla parte a noi ridonda, dipende essenzialmente dal tutto: dunque l'amor di patria è conseguenza o piuttosto estensione dell'amor figliale. « Qual è il centro d'unione, qual è il primo mediatore di associazione? La famiglia . . . centro donde partono i primi movimenti della vita civile [a]. » La patria è quella a cui andiam debitori della sicurezza dei parenti e nostra, e di quanto essi partecipano sì moralmente, sì fisicamente, al ben comune: l'amor di patria è dunque giusta gratitudine. Che se noi continuiamo ancor al presente a farne parte e però a riceverne i sussidii sociali, l'amor di patria è per noi inoltre un debito di *lealtà* verso coloro con cui ci professiamo tenuti a cooperare per ben comune, e un *interesse* privato che conforta il dovere morale. Ed ecco in pochi cenni le basi precipue di quei doveri che natura ci detta verso la patria nostra, e dei quali è raccomandato alla pubblica autorità di promuovere nelle volontà dei socii l'*ordinato* adempimento. *Ordinato*, dico; perocchè ognun vede esservi gradi varii nella forza ob-

---

a ROMAGN. *Ist. di civ. fil.* l. VI, c. 3, p. 439-534, l. 1.

bligante rispetto ai varii oggetti compresi nella idea di patria; ed esser più stretta la obbligazione al tutto che alla parte, la obbligazione alla parte intelligente che alla materiale, alla ordinante che alla ordinata ecc. secondo le leggi che regolano il valore proporzionale dei dritti [363].

947. Quando l'Autorità, stabilito nel cuor dei sudditi il rispetto a Lei dovuto, vi sa aggiugnere l'amore alla persona che governa, la concordia a procacciar il ben comune, l'amore alle istituzioni e perfino alle terre patrie; quando ottiene tale intento e colla evidenza della giustizia nei suoi ordinamenti e col trasporto della immaginazione, eccitata da tutti gli obbietti sensibili, verso un bene approvato dalla ragione: allora è impossibile che nella totalità dei suoi sudditi non si formi un cotale impulso uniforme, una perfetta unità sociale che rende quel popolo insuperabile ad ogni avversa fortuna, e gli assicura, quanto può assicurarsi quaggiù, una esistenza tranquilla, inalterabile.

Ed ecco il frutto della *civica educazione dei popoli* [922]. Potrebbe qui domandarsi quali sieno i diritti dell'autorità sopra la loro educazione domestica, mezzo efficacissimo a modellare tutte le volontà sopra una forma istessa? Ma non è possibile risolvere codesto problema senza avere chiariti i doveri paterni, di cui tratteremo nella VII dissertazione intorno alle società speciali.

Articolo IV.

Doveri sociali nel perfezionare civicamente l'ordine materiale.

SOMMARIO

948. *Saggetta di questo articolo.* — 949. *Qual è la legge di giustizia nei contratti bilaterali* — 950. *ella è la uguaglianza dei valori* — 951. *il valore ha basi reali, e non di pura opiniane* — 952. *suai elementi; 1.° stima del pubblico, 2.° rarità, 3.° operosità, 4.° elemento precipuo è la utilità.* — 953. *Analisi* del mutuo — 954. *che cosa è* prestito *di cosa che* duri nell' uso — 955. *cha cosa è mutuo prestito di cosa che* usata si perde — 956. *leggi diverse di questi due prestiti: nella 2.ª si trasferisce il* dominio *della cosa* — 957. *il danaro è cosa che* usata si perde; *prima legge che ne consiegue* — 958. *legge del* mutua: *equivalenza fra la promessa e il cantante* — 959. *talvolta la promessa non equivale al contante* — 960. *a perchè la promessa è di poco valore; e ciò per tre cause* — 961. *o perchè il contante ha valore superiore alla cifra, per essere* fruttifero. — 962. *Illusione di chi preferisce sempre il contante alla promessa.* — 963. *Triplice obbiezione del Turgot* — 964. *risposta alla 1: essa include o ingiustizia o contraddizione, alla 2: essa confonde la quistiane, alla 3: essa è pretto* egoismo; *dovere d'imprestare.* — 965. *L' usura è abbominata giustamente: checchè ne dica il Bentham.* — 966. *Dell'* interesse legale: *se ne chiarisce l'idea.* — 967. *Il commercia è un bene* individuale, sociale, nniversale — 968. *anche nell'intenta del Creatore* — 969. *la società dee dunque procurar di prosperarlo* — 970. *precipuo mezzo: agevolare i prestiti* — 971. *non può facilitarli col comando, ma con mezzi indiretti* — 972. *tanta più essendo cresciuta il commercio* — 973. *e cangiate le idee.* — 974. *Il premio giustamente è tassato sopra il mutuatario* — 975. *e il mutuante può giustamente esigerlo* — 976. *è lodevole la tassa della* interesse legale — 977. *ma non per le ragioni addotte dai miscredenti.* — 978. *Epiloga della materia d' interesse privato, e d'* interesse legale — 979. *Assicuraziane della proprietà:* prescrizione.

948. Il materiale della società può ridursi a questi pochi articoli, *popolazione*, *territorio*, *ricchezza*. Dovremmo dunque cercare in questo articolo quali sieno i doveri sociali nel conservare e crescere la popolazione, il territorio, le ricchezze della società. Ma se

ben si mira, la popolazione e il territorio appartengono anzi all'ordine *politico* che all'ordine *civico* [736]; ossia in altri termini, contribuiscono a rendere perfetta la società nella sua unità ed efficacia piuttosto che a perfezionarne gl'individui in sè, e nelle mutue lor relazioni.

Riserbando dunque le trattazioni politiche alla Dissertazione seguente, ci restringeremo in questo articolo ad esaminare i doveri sociali nel regolare e perfezionare le relazioni commerciali fra concittadini. Nel che due ordini di beni reca agl' individui l' associazione, 1.° aumentando le loro ricchezze con mezzi e *fisici* e *morali*; 2.° assicurandone colla legge di *prescrizione* il pacifico possedimento. Alla statistica propriamente appartiene e alla politica economia lo esaminare quali sieno i più *spedienti* dei tanti mezzi fisici con cui la società può crescere ricchezza; a noi basti il rammentare che essendo queste nell' ordine materiale un *vero bene utile*, l'Autorità è obbligata a procacciarlo, e specialmente con quei mezzi che alle scarse forze dell' individuo sariano superiori [728]. Poste, strade, diligenze, telegrafi, banchi, vapori e tanti altri comodi di pronta comunicazione e sicura, dai quali è quasi tolta ogni distanza, appianati i monti, domati gli oceani; di quali immensi tesori aprono il fonte alle nazioni incivilite! Sarà dunque pregio della benefica autorità moltiplicarne i sussidii. Nè qui abbiamo a temere opposizione alcuna, se non in quanto molti crederanno essere questi concetti una idea moderna di progresso ignota alla barbarie del medio evo, ai quali suggeriremo che leggano nel 2.° opusc. attribuito a S. Tommaso *de regim. Princ.* e vedranno con quale attenzione anche in quell' età si raccomandava ai Principi e la salubrità dei luoghi (c. 2), e l'abbondanza delle derrate (c. 3), e l'amenità delle campagne (c. 4), e la ricchezza dell' erario (c. 5), e la cura della pastorizia (c. 6), e la direzione della moneta (c. 7), e le fortificazioni (c. 11), e il comodo e la sicurezza delle pubbliche

vie (c. 12), e il sistema di pesi e misure (c. 13 e 14), e l'assistenza ai poveri (c. 15) ecc. Le quali cose abbiam notate affine di temperare così l' entusiasmo di coloro che riguardano il medio evo come età d' ignoranza, e credono l' età moderna al paragone un gran miracolo, come la soverchia severità dei lodatori di tempi antichi, i quali ogni cura in tal materia sembrano condannare come soverchia.

Ma il soggetto della nostra opera ci obbliga a parlare piuttosto dei mezzi morali coi quali ella può e dee regolare le relazioni commerciali fra' sudditi, e perfezionarle: nella qual materia ci si presenta, intricatissima quistione, il problema dello *interesse legale*. Ognun sa con quale ardore siasi [a] di ciò disputato; onde se procedendo coi principii di natural dritto sistematicamente spiegati finora, potessimo (così Dio ne assista!) aggiugnere alle nozioni comuni una qualche maggior chiarezza e precisione, crederemmo aver reso non poco servigio alla causa del Vero e della società.

Per tale intento siam necessitati ad esporre più ampiamente la giusta idea del *contratto oneroso*, da noi altrove appena accennata [415]; poi applicarla al *prestito* e al *mutuo* fra privati; finalmente estenderla alla società pubblica.

---

[a] Dopo il MAFFEI e il P. ZECH, hanno esercitata la penna in favore dell' *interesse* M. DE LA LUZERNE, il BOLGENI e ultimamente il ch. ab. MASTROFINI lodatone altamente da due suoi revisori consultori in Roma del S. Uffizio (V. i suoi *libri tre dell'usura*). Generalmente peraltro nell'atto che gli economisti e specialmente i miscredenti si adoprano a giustificare, non che l' interesse legale, perfin l' usura: i Cattolici tendeano piuttosto a riprovarlo: se non che le necessità dei tempi e le ultime risposte della sacra Penitenzieria hanno destato incertezze e dubbii. Se le nostre dottrine filosofiche mostrassero ugualmente giusto il procedere dei cattolici e nel detestar l'usura e nel consentire l'*interesse legale*, avrebbero nuovo pregio di *conciliatrici* in materia rilevantissima, e senza tradir punto di verità.

949. E prima di tutto ricordiamoci che il contratto è convenzione libera, vale a dire non forzata da violenza, nè comandata da dritto prevalente: tale è la prima idea che presenta nella nostra lingua questa voce *contratto*. Nei contratti *onerosi* ciascuna delle parti dee dunque cedere *liberamente* quei dritti che contraccambiano la cessione della controparte; e se la cessione non è libera, il *contratto* manca di una condizione essenziale, e però o non trasferisce dominio in faccia alla ragione e alla coscienza, o questo trasferimento è macchiato da ingiustizia nella sua radice [XLIX].

950. Or nei contratti *onerosi* qual è la volontà dei contraenti? ella è non già di *donare* ma di *permutare* [415], vale a dire di ottenere l'*equivalente* di ciò che cedono. Quando dunque o colla frode, o colla forza, o col timore, tolta ingiustamente o scemata l'altrui libertà nel consentire, se gli strappa di mano più ch' egli non vorrebbe cedere; questo soprappiù dello equivalente è ingiustamente acquistato com' è ingiustamente acquistata dal ladro la borsa, quando il viandante la cede per salvar la vita. Non così se questo soprappiù fosse dal contraente *liberamente* e *liberalmente* ceduto: essendo ciascuno arbitro dei proprii dritti alienabili, non se gli può, *per dritto puramente naturale*, impedire una volontaria alienazione [a].

951. Ma che vuol dire *equivalente*? Il Turgot parve pensare che il valore delle cose vendute fosse una creazione arbitraria delle volontà contraenti [b]: ma questo egli è un confondere le idee ancor più chiare, il valore *obbiettivo* e il *subbiettivo* o, in altri termini, il prezzo *reale*, e il prezzo di *affezione*. Se il valor delle cose non

---

a Il dritto *positivo* può talvolta aggiugnere nuove cautele al puro dritto di natura; e questa giunta è nel caso nostro prudentissima.

b V. La sua Memoria sopra l' usura nelle opp. di Bentham T. III.

fosse altro che un' arbitraria estimazione, non vi sarebbe più giustizia obbiettiva nei contratti, ma tutti sarebbero giusti o ingiusti secondo la *sola* coscienza dei contraenti; e i clamori di tutto il genere umano contro i contratti lesivi dovrebbero annoverarsi fra i pregiudizii del volgo; e tale par veramente il sentir del Turgot.

952. Lungi da noi codesta burbanza. Cerchiamo piuttosto in una accurata analisi la vera idea del *valore*, e vedremo quali cose debbano dirsi *equivalenti*. La estimazione degli uomini entra certamente nell' idea di *valore*, giacchè si dice avere *maggior valore* ciò che dal più degli uomini è maggiormente stimato. Ma gli uomini sono essi liberi nello stimare le cose? sarei io libero nel giudicare [a] (giacchè la stima è un *giudizio*), che un otre pieno di aria atmosferica equivale in Sicilia ad un otre pieno di vino? Interrogate la vostra coscienza, e conoscerete l' impossibilità di tal giudizio. E perchè è egli impossibile? perchè l' aria è a disposizione di chiunque ne vuole, mentre il vino è assai più raro, esige lavoro ad ottenerlo, cura a conservarlo. Ma la rarità e l' operosità necessaria ad aver una cosa, è ella la prima ragione di stima? La stima è un giudizio d' approvazione [128], e l' approvazione suppone un *bene* nella cosa approvata. Nelle cose materiali il bene è la loro *utilità*: « La valeur n' est autre chose que l' utile dans sa rélation spéciale avec la satisfaction de nos besoins [b] [31]; » dunque una cosa *assolutamente* [c] inutile non può aver valore; dunque la prima base del

---

[a] Avvertasi bene questo punto: il Turgot e molti altri *utilitarii* hanno confuso la tendenza della volontà col giudizio della ragione, e perchè io *voglio* piuttosto pagar l' usura che rinunziare al bene sperato col prestito, hanno inferito che io stimo (*giudico*) il prestito equivalente al danaro restituito più le usure.

[b] V. Rossi *Econ. polit.* t. 1, leç. 3, p. 54.

[c] Dico *assolutamente*, perchè conviene distinguere due specie di *utilità:* alcune cose sono utili a procacciare un bene *reale*, altre un bene di *opinione*; le

valore è l' utilità dell' oggetto; la sua rarità, la fatica con cui si acquista sono circostanze che lo aumentano; l' opinione comune si forma sopra questi elementi e ne accerta la conseguenza.

Or i contraenti non sono arbitri di cangiare in tali articoli la natura delle cose: dunque non sono liberi di cangiarne il valore ossia il giudizio che generalmente se ne forma; e se uno di essi vedendo altri nel bisogno, abusa del bisogno stesso per trarne un prezzo superiore al valore attribuito alle cose dalle circostanze anzidette, egli offende realmente la giustizia, e agli occhi di un terzo il loro contratto apparisce evidentemente ingiusto, checchè ne dica il Turgot [a], giacchè uno dei contraenti è spogliato di un dritto ch' esso non vorrebbe cedere, perchè *vede* che non ne riceve l' equivalente [b].

Conchiudo dunque che l' *equivalenza* ha delle basi reali, benchè variabili come le altre relazioni di fatto da cui nascono i varii dritti individuali [343, 347]; ch' essa è condizione essenziale di tutti i contratti onerosi, fondata non nelle volizioni *positive* degl' indivi-

---

perle e i diamanti non migliorano *realmente* chi li possiede, ma il loro brillare dà abbellimento ed ornamento: sono dunque *utili ad ornare*. Ciò che è privo di amendue queste utilità; io dico *assolutamente* inutile. Veggasi in tal proposito il SAY *Econ. polit.* T. I, c. 1, pag. 4, e al fine del T. III, nell' Epitome alla voce *Valeur*, ov' egli riduce le basi del valore a due: 1. *l' utilité qui détermine la demande*, . . . 2. les frais de production qui bornent l' étendue de cette demande.

a Nelle opere di BENTHAM T. III, pag. 29.

b GENOVESI. . . . . . « définit le commerce *l' echange superflu contre le nécessaire*. Il se fonde sur ce que la marchandise qu' on veut avoir est plus nécessaire que celle qu' on veut donner. C' est une subtilité. . . . Dans tout commerce qui n' est point une escroquerie on échange deux choses qui valent autant etc. » SAY: écon pol. T. I, pag. 17. Perfino il PROUDHON è qui d'accordo col senso comune « chacun doit donner et recevoir une valeur égale; une échange inégale est une idée contradictoire; le consentement universel l'a appelée *fraude et vol.* » *Voix du peuple* 21 Janvier 1850.

dui, ma nei lor *giudizii*, e richiesta dalla natura stessa del contratto, e dalla naturale uguaglianza che corre fra gli uomini [344 seg.]. Che per conseguenza è ingiusto ogni contratto oneroso ove non sia equivalente il contraccambio reciproco.

953. Stabilite le basi di giustizia nel contratto oneroso applichiamole al prestito ossia *mutuo*. Suol dirsi *mutuo* il *prestito di danaro*; onde a ben comprenderne le leggi, è mestieri conoscere che sia *prestito*, che sia *danaro*.

954. Diciamo *prestito* un contratto di temporanea traslazion di dritto sopra cosa materiale: onde *imprestare* viene a significare cedere altrui il diritto di disporre momentaneamente di una cosa che egli dovrà poi restituirci. Ma qual è questa *cosa* sopra la quale io cedo per qualche tempo alcun dritto? Io vi impresto un libro; vi ho io ceduto il dominio del libro? se ve lo avessi ceduto, voi potreste bruciar il libro, cui dovreste poi restituirmi intatto; il che sarebbe contraddittorio. Quando dunque vi *impresto il libro*, vi cedo non il dominio del *libro*, ma il mio dritto all'*uso di esso:* vi fo padrone non del *libro* ma di *usar il libro*. Ecco che vuol dire *imprestare* un libro.

955. Ma se voi mi chiedete in prestito una pagnotta pel vostro pranzo a condizione di restituirmela domani, intendete voi di restituirmi domani appunto la pagnotta identica che io vi imprestai? — Strana interrogazione! direte voi; e chi non vede che la pagnotta che io mangiai non posso più restituirvela? E pure la interrogazione non è sì strana: giacchè da questa distinzione fra il prestito di cose che non si distruggono usandole, e il prestito di cose che nell' usarle si distruggono, ne siegue un'altra distinzione, la quale parve al Turgot una ridicola astrattezza [a].

---

[a] « On est tenté de rire quand on entend fonder la légitimité du loyer sur etc. Est ce *par de pareilles abstractions* qu'il faut appuyer les règles de la morale et de la probité? Non, non; etc. » (L. c. pag. 297).

956. Ne siegue cioè che nel *prestito* io posso cedere l'*uso* senza cedere la cosa; ma nel *mutuo* cedendo l'*uso* io cedo anche la cosa. Mi si perdoni dunque la spiegazione soverchiamente minuta sopra la quale ho dovuto appoggiare una tal distinzione.

Vi ha dunque una differenza *obbiettiva* fra queste due specie di prestiti; e dalla diversità degli oggetti ne siegue una diversità notabile ancor nelle leggi morali. Investighiamole.

Chiarita l' idea di *prestito* nella doppia sua specie, vuolsi ora chiarire quella di *danaro*, affinchè sappiamo a quale specie appartenga, e però sotto quali leggi si guidi il *mutuo* ossia prestito di danaro.

957. Che cosa è il danaro ossia la *moneta*? è ella il metallo coniato? in tal caso tutte le medaglie sarebbero moneta: il che certamente non è: ed all'opposto senza metallo non vi sarebbe moneta, e pure vi furono monete e tuttora forse vi sono presso alcuni popoli ancor senza metallo. L' essenza della moneta consiste nell'indicare (*monere*) e trasportare un valore. L'impossibilità di perfezionar il commercio per mezzo della semplice *permutazione* [a] di altre cose equivalenti ha fatto o nascere o ammettere l'uso di questo *veicolo* presso tutte le nazioni commercianti: e la duttilità, la durezza, la divisibilità, il pregio del metallo hanno raccomandato codesta materia come più atta di ogni altra a ricevere e ritenere il segno dei valori trasportati, e ad esprimerli esattamente nei varii gradi di quantità e qualità [b].

Quindi si vede in che consista l' uso della moneta: se dovessi col valor delle mie case, delle mie terre contraccambiare una derrata

---

a V. il SAY T. II, pag. 1, seg.

b Chi volesse una qualche notizia filosofica sopra la moneta può leggere il SAY T. II, al c. 21 del l. 1; ovvero il DE LUCA o altri economisti recenti i quali tutti ne discorrono a sufficienza.

nelle Indie, dovrei portar colà le mie terre, le mie case; col comodo della moneta, che io ricevo vendendo in Europa i miei fondi, ne trasporto alle Indie [a] in poco volume il valore, e rimettendo colà questo valore al negoziante ne ricevo l' altrettanto in derrate. L' uso dunque della moneta, in questa qualità di *moneta* [b] tutto si riduce a passare da una ad altra mano in contraccambio dei valori ricevuti. Ben potrò, se io voglio, farne dei medaglieri o struggerla per trasformarla in mobili e utensili; ma allora la userò qual *medaglia* o qual *metallo*, non già qual *moneta*: l' uso della moneta è *passare* trasportando *valori* [c].

Ciò posto è facile inferirne che il *prestito di moneta* è prestito della seconda specie fra le due sopra indicate, cioè prestito di cosa che coll' usarla [d] si perde; giacchè facendola passare in altrui mano per contraccambio di un valore ch' egli mi cede, è chiaro che

---

[a] « L' argeot n'est que la *voiture de la valeur* des produits: tout son usage « a été de voiturer ches vous la valeur des produits que l'acheteur avait veo« dus pour acheter les vòtres » (Ivi pag. 178). Onde oella Epitome al fioe del terzo tomo la moneta vieo definita — *une marchandise qui sert d' instrument dans les échanges*. —

[b] « Semblables à l' huile qui adoucit les mouvements d' uoe machioe, les « monoaies, répandoes dans tous les ruages de l' industrie, facilitent les mou« vemens, qui ne s'obtiendraicot point sans elles » (SAY *écon. polit*. t. I, pag. 29). Ed altrove « pourqnoi désirez voos cet argent? n' est-ce pas daos le but « d' acheter des matières premières ou des comestibles ? . . . . *la monnaie en « tant que monnaie ne psut servir à aucun autre usags* » (Ivi pag. 177).

[c] « La monnaie est une marchaodise qui est coostamment daos la *circulation* « car personoe ne l'acquiert pour la consommer, mais pour l'échanger de nou« veau » SAY *Epitome* nel T. III, pag. 303.

[d] « Remarquez que cette partie du capital se dénature tout à fait... L'*argent* « les grains les provisions de tous genres se dissipent en totalité » (SAY *econ. polit*. T. I, pag. 111). Notisi che il Say mette la moneta coi *grani* non cogli *stromenti*. Infatti se è vero che l'*argent n'est que la voiture des valeurs*, è impossibile che trasportando uo valore in mano altrui esso resti in maoo mia.

io la perdo, nè posso più restituirla *identicamente* a colui che me la imprestò: che se dovessi restituirla *identicamente* dovrei non usarla, e il prestito ricevuto a null' altro mi varrebbe in qualità di *moneta* se non a caricarmi inutilmente.

Poichè la volontà di ciascun contraente è quella che determina la quantità dei dritti ch' egli cede [415]; poichè nel prestito di cosa *durevole dopo l'uso,* chi impresta cede solo *il dritto* SOPRA L'USO [954], egli è chiaro che il *dominio* SOPRA LA COSA in questa specie di prestito resta in mano del mutuante: all' opposto poichè nel prestito di cosa che *struggesi nell' uso*, chi impresta intende che il mutuatario la distrugga pure a suo talento, purchè a suo tempo gliene restituisca l' *altrettanto della medesima specie* ma non già gli *individui* appunto ch' egli cede perchè si consumino; il mutuatario diviene qui *padrone assoluto* di consumarli a suo talento, e però il dominio in questo caso è trasferito INTERAMENTE, *per naturale necessità* nata dalla natura degli oggetti imprestati salvo l' obbligo di restituire l' altrettanto.

958. Applichiamo ora al *mutuo* così chiarito la legge del contratto oneroso poc'anzi spiegata [949]. Ella si riduce alla *esatta uguaglianza fra ciò che si dà e ciò che si riceve:* veggiamo dunque che si dà e che si riceve nel mutuo. Si dà danaro, si riceve promessa di restituzione: vi è egli uguaglianza esatta? Il Turgot dice assolutamente che no [a]; ma questo linguaggio assoluto non mostra in lui nè osservazione del fatto, nè giustezza di *raziocinio*. Il fatto è quotidiano, giacchè ogni giorno un banchiere riceve danaro e dà promessa: e la sua promessa è ricevuta non solo come *equivalente* ma

---

[a] « Si ces messieurs supposent qu' une somme de 1000 et une promesse de « 1000 ont précisément la même valeur ils font une supposition plus absurde « encore etc. » (*Mémoire* etc. l. c. pag. 298).

come *migliore* del danaro [a]. La ragione poi, sopra la quale il Turgot appoggia la sua accusa di assurdità contro i suoi avversarii, aggiugne all'errore la ridicolezza. « Se la promessa, dice, equivale al danaro, perchè prenderlo in prestito? » Con questa ragione egli potrebbe dimostrare che il pane e il danaro con cui si compra, non sono [b] equivalenti; giacchè se sono equivalenti perchè permutarli? Il pane, dirà egli, produce effetto ed ha uso diverso dal danaro; la promessa, rispondo io, e il contante hanno parimente uso diverso: il contante corre per tutte le mani e si suddivide ad ogni bisogno; la promessa ha forza soltanto presso chi può conoscerne ed usarne il valore; e questo valore dipende in gran parte da tali formalità che non potrebbero praticarsi nelle spese minute. Dunque la differenza fra il contante e la promessa consiste essenzialmente nell' uso non già nel *valore*; e però non impedisce che l' una *equivalga* all' altro.

959. Ma se ha torto il Turgot nell' affermare *assolutamente* che la promessa *mai* non equivale al contante, non per questo dee dirsi che *sempre* equivalga. Alcune delle ragioni da lui addotte dimostrano che veramente si danno dei casi nei quali la promessa è di minor valore; e qui il torto dell' economista francese sta solo nel confondere tutt' i casi e nel supporre che i suoi avversarii non sappiano distinguerli [c].

---

a « Une lettre de change ou un billet.... ont une valeur.... quelque fois sa « valeur augmente » (SAY T. II, pag. 126 e seg.).

b Infatti questa obbiezione viene mossa in altro punto da altri economisti. « Non, ajoute-t on, à égalité de valeur, l'argent est préféré à la marchandise » (SAY *Ec. polit.* T. I, pag. 229).

c Così quando dice (l. c.) che *j' ai risqué le perdre* (mon argent); quando (alla prec. pag. 297) suppone esser vietato l' interesse ancorchè io perda l'*immense avantage que j'aurais retiré de cette somme;* egli attribuisce ai suoi avversarii delle opinioni assurde, per aver maggior facilità a confutarle. Non mancano moralisti assennati che permettono un giusto interesse pel *pericolo*, come pel *lucro cessante*.

Che se nel *mutuo* possono darsi casi in cui la promessa equivale, altri in cui prevale, altri in cui non arriva al valor del contante, egli è chiaro che la legge generale del *prestito* applicato al *prestito di danaro (mutuo)* avrà forme diverse secondo i varii casi a cui verrà applicata; e però converrà esprimerla condizionalmente, dicendo: QUANDO LA PROMESSA EQUIVALE AL CONTANTE *il mutuante non può accettare interesse dal mutuatario*. Dal che apparisce che tutto ciò, da che viene o scemato il valore della promessa o cresciuto il valore del contante, dà al mutuante un dritto proporzionato ad esigere interessi.

960. Ora il valor della promessa da quali elementi dipende? Dalla *lealtà* e dal *potere* del promettitore; e inoltre dalle *cautele* che ne assicurano l' effetto. I. La *lealtà* viene accertata da due principii cioè 1.° dalla *probità* che lo mostra disposto per coscienza, 2.° dalla *utilità* che lo mostra interessato a non fallirvi: un gran negoziante sarebbe non solo iniquo ma anche pazzo, se per piccolo guadagno volesse screditarsi, e ne avrebbe la disdetta troppo maggiore del lucro. II. Il *potere* può venir assicurato da ipoteche e da pegni per modo che non rimanga dubbio ragionevole. III. L' assicurazione per via di cautele può dipendere e da particolari provvidenze, e specialmente dalla pubblica autorità: quanto questa sarà e più ferma nelle sue basi, e più pronta nei suoi soccorsi, tanto più infallibile apparirà la promessa. All' opposto i prestiti riusciranno più malagevoli, quando o i Governi politicamente traballano, o i tribunali sono screditati e lenti.

In tutti questi casi può scemare il valore della promessa, e però la *promessa* di ugual contante può non equivalere al contante medesimo.

961. Il contante poi può crescere di valore quando è destinato a moltiplicarsi per industria di traffico; nel qual caso il prestito equivale al *capitale più i frutti*; e però tutt' i sani moralisti concedono

che la promessa di restituzione di un capitale sottratto al traffico per darlo in prestito, deve aggiugnere al contante i frutti [a]. Ma com' è certo che in molti casi il danaro può fruttare per la industria di chi lo impiega [C], così è certissimo che se manchi o *volontà* o *modo* d'impiegarlo, il danaro sarà *per sè* infruttifero [b], e però illeciti gl' interessi in vigor della legge di uguaglianza nei contratti [958].

---

a Onde il fiele sardonico con cui il BENTHAM deride in tal proposito gli scolastici (Lettre X, sur l'usure) è indizio di grossa ignoranza se non li capì, o di fanatica preoccupazione se neppur li lesse. Per dire che il danaro è *per sè* infruttifero, non occorrea che *Aristotile vi cercasse gli organi della generazione;* codesto ragionar da buffone non può cangiar la natura delle cose, da noi poc'anzi chiaramente determinata. Il danaro è *per sè* infruttifero appunto per la ragione con cui il BENTHAM vorrebbe dimostrare il contrario: se per trarne frutto lo Stagirita dovea comprarne una pecora, è chiaro che non comprandola niun frutto ne avrebbe tratto. Or questo appunto significa essere infruttifero *per sè*. Onde gli economisti medesimi consentono col DE LUCA (*lez. di economia*) che non basta accumulare un valore per dirsi formato un capitale; abbisognavi il destino datogli di riproduzione ecc. E quello che dopo Aristotile hanno veduto gli economisti, questo medesimo vide il Proudhon non ingannato certamente da soverchio amore del cattolicismo: *tout produit vient du travail et réciproquement tout capitol est improductif* (V. *Débats* 3 Mars 1849). Vede il lettore come attraverso ai secoli e ai pregiudizii sa farsi strada la verità della natura, e del fatto, benchè poi la ragione ingannata non sappia sempre inferirne le conseguenze.

b « L'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les « employer » (SAY *écon. polit*. T. I, pag. 32). Anzi nel T. II, pag. 213, l'A. medesimo dimostra che *per sè* il danaro è un fondo che deteriora: « la monnaie n'est point un reveuu de l'année etc. .... Cet argent, circulait l'année « passée la précédente le siècle dernier. Et même si la valeur de ce métal a « décliné, la natiou est en perte. » All'opposto « il y a un travail exécuté par « le sol par l'ais par l'eau par le soleil, au quel l'homme n'a aucune part, et « qui pourtant concourt à la création d'un nouveau produit, qu'on recueillera « au moment de la recolte. C'est ce service que j'appelle le *service productif* des « agens naturels » (Ivi pag. 33). E pure ci si continuerà a dire che quel metallo, quel capitale è produttivo sì par delle terre e delle case.

962. Ciò che suol cagionare illusione in tal materia è quèlla maggior tranquillità d' animo con cui si riguarda ciò che *realmente* si tiene in propria balia, rispetto a ciò che da altri si *aspetta*. Ma siccome codesta *maggior tranquillità* appoggiasi non di rado sopra una semplice apprensione della *immaginazione*, che figura pericoli nelle cose lontane, mentre forse non li vede quando sono imminenti: così essa non può servire di base *ragionevole* in faccia alla coscienza, che dee regolarsi per ragione e non per immaginazione. Dico *ragionavole;* giacchè, come nota il Romagnosi, i diritti essendo risultato dello stato reale delle cose, non possono aver altro fondamento che la verità reale, i falsi pericoli sono pericoli che non esistono realmente. Non possono dunque esser fonte di dritto nè formar titolo di derogare al bene altrui [a]. Il danaro che sta in mano mia non è punto più sicuro di quello che in mano altrui ; io posso essere gabbato, frodato, rubato al par d' ogni altro; e se in altrui posso ravvisare una ragione di più per temerne, cioè la sua fallibilità ed interesse; questa ragione può venire contrappesata da altre, che rendano men sicuro in mia mano il danaro; per es. l'essere mal guardata la mia casa, sospetti i domestici ecc. Di che accade che le persone pericolanti ricevono a gran favore in certi casi, per es. di persecuzione personale, di guerre ecc., il trovare una persona onorata che accetti il loro danaro. Quando dunque la promessa è *ferma* e *sicura;* essa equivale al contante ; o se vogliam dar qualche valore agl' *immaginati* pericoli della promessa, questo medesimo valore dee darsi ai pericoli *immaginabili* del contante; onde il prodotto o la somma finale potrà tuttavia essere equivalente.

963. « Ma chi fia più che impresti, se dopo aver perduto per anni l' uso del suo danaro si trovi al fine con quella sola e medesima

---

a Romagnosi *Ist. di civ. fil.* T. 1, L. 2, pag. 151.

somma in mano, mentre il mutuatario con essa si sarà arricchito? [a] » Questa obbiezione del Turgot si risolve in altre tre: 1.° Se il mio danaro frutta in mano del mutuatario, io ho dritto a percepirne una parte del frutto. 2.° Chi impresta perde una utilità reale perdendo l'uso del danaro. 3.° Toltane la speranza del lucro non vi è ragione alcuna d'imprestare. Esaminiamole.

964. La 1.° proposizione è o contraria alla naturale indipendenza, o in sè stessa contraddittoria; 1.° se quelle voci *il mio danaro* significa *il danaro che fu mio*, ne siegue che ora *non è più* mio; or egli è di somma ingiustizia il volere che il danaro altrui fruttifichi per me [406 e seg.] e che la sua industria serva al mio pro: egli è codesto un ridurre il mio uguale ad essermi servo [406]. 2.° Se poi quelle voci *il mio danaro* significano che io serbo tuttora il dominio del danaro imprestato; allora ne siegue che il contratto di prestito non è di *prestito* ma di *società*: il che è contraddizione. Ben son io padrone di far piuttosto un contratto *di società* che *di prestito;* ma non potrò mai fare che il prestito sia società. Dunque la 1.ª proposizione è ingiusta o contraddittoria.

La 2.° proposizione cangia lo stato della quistione e però ne confonde i canoni. Imperocchè o il mutuante avea risoluto di non negoziare sopra il danaro giacente, ossia di *non usar* quel danaro; e in tal caso *perderne l'uso* egli è perdere un nulla: o lo tenea in espettazione di un qualche negozio vantaggioso, e allora egli ben può percepirne un qualche vantaggio proporzionato alla probabilità del lucro ch' egli perde. E appunto per questo molti moralisti concedono qualche interesse ogni qual volta il prestito dee durar lungo tempo [b]; potendo la lunghezza del tempo rendere dannoso il prestito al mutuante; cangiandone le circostanze imprevedibilmente.

---

a TURGOT l. c. pag. 297.

b V. GREGORIO *de usura*, ed altri.

La 3.ª proposizione finalmente è un risultamento dello *egoismo* regnante, di cui i sofisti *poco filantropicamente* ammettono o fomentano così i principii come le conseguenze. Certamente se io debbo volere altrui il bene che a me voglio [314, seg.], debbo fargliele quando senza mio danno il posso: or il danaro infruttifero io posso imprestarlo senza mio danno quando la promessa è *sicura*: dunque io debbo imprestare in queste circostanze, e il mio dovere sarà più o meno urgente a proporzione del bene di cui privo altrui, e dello obbligazioni che mi stringono verso di lui.

965. Il disfavore dunque, anzi l'abbominio, in cui fu sempre l'usura, nasce non già da invidia, da fanatismo, da inerzia, da amor dell'altrui roba, da divozione mal intesa, o da altrettali errori volgari, come pretende il Bentham [a]: ma dallo innato senso di benevolenza e d'ingiustizia che parla al cuore di ogni uomo, e nell'usuraio gli dimostra un uomo senza *cuore*, se potendo non vuole giovare altrui; gli dimostra un uom senza *fede* e *giustizia*, se finge di cedere altrui ciò che impresta e intanto ne esige il frutto [b]. E se a questa indegnità di condotta si aggiunga il danno che reca alla società l'usuraio, se si rifletta al bel detto del Bargemont, essere l'usura un verme che rode i miseri [c]; si comprenderà esser lecito alle società il frenare codeste arpie com' è lecito frenare i ladri e i borsaiuoli. *Esser lecito* io dissi: se poi sia spediente e possibile, ella è codesta una quistione che dee risolversi dal politico *materiale* non già dal *morale*.

---

a Lettera X, pag. 268 segg.

b Ed ecco chi sono quegli uomini detti dal BENTHAM « ces hommes non seu« lement innocents mais même estimables . . . . frappés d'une réprobation qui « ne devrait tomber que sur ceux-là seulement dont la conduite . . . . est op« posée à la leur » (*Lettre* VI, pag. 261).

c BARGEMONT *Econom. pol. chrét.* II, 19, pag. 314.

966. Ma avvertasi che altro è frenar l'usuraio, altro tassar gl'interessi legali del danaro: le leggi contro l'usura tentano di abolirla o scemarla per *proteggere* contro la spietata sua avarizia l'*individuo*: le leggi sopra l'interesse legale nascono da considerazioni di tutt'altra sfera, da considerazioni di *social perfezione*: le prime appartengono all'ordine di *tutela*, le seconde all'ordine di social *cooperazione* [727 seg.]. Per chiarircene conviene dare un'occhiata al commercio [a] nelle sue relazioni col ben materiale della società.

967. Il commercio è egli *per sè* un *vero* bene nella material società? Una mente assennata non può dubitarne. 1.ª *Gl'individui* partecipano per esso delle produzioni di tutto il globo e sono *realmente* i dominatori di *tutte* le creature inferiori: l' Europeo tranquillo dal tacito suo gabinetto spoglia delle lor pelli le tigri e le martore, riceve da Moka e da Ceylan il tributo delle lor droghe, riveste dell'oro Peruano i suoi mobili, adorna de' diamanti di Golconda e delle perle di Comorino le chiome; insomma è padrone della terra. 2.° *La società* particolare vede pel commercio crescere continuamente i suoi tesori, mentre permuta col superfluo il necessario, e traffica non pur il prodotto delle proprie terre ma quello ancora delle braccia: e nel contatto che questo perpetuo ricambio produce fra i popoli, passa dagli uni agli altri ogni bella ed utile arte. 3.ª Mentre poi il commercio perfeziona materialmente lo stato di ciascuna società particolare, diviene principio efficacissimo di universale associazione, e produce tra le nazioni un ricambio di buoni uffici, che ben può dirsi l' adempimento del precetto di universale carità umana internazionale.

---

a Prendiamo qui la parola *commercio* nel senso generico italiano, cioè pel movimento dei capitali di una società, sia nel trasporto, sia nelle permutazioni: diciam *capitale* una somma di valori impiegabile a produzione di ricchezza.

968. Dal che può comprendersi che il commercio, stromento per lo più di cupidigia in mano all' *individuo*, stromento di materiale utilità in mano alle *società particolari*, fu destinato dalla Mente creatrice a servire di material legame fra le nazioni, per prepararle ai vincoli più soavi della universale (cattolica) associazione, che sono la unità di fede e di amore [LXIII e altr.]. Distribuendo fra le varie nazioni prodotti diversi, ottenne codesta Provvidenza infinita dalle società disperse ciò che dagl'individui ottiene colla varia distribuzione dei bisogni, delle facoltà, delle inclinazioni [447, 460 ecc.]; e manifestò il suo volere di congiungere non solo gl' individui in società particolari, ma queste in una universal associazione.

969. Che se il commercio è un *vero* bene, egli è chiaro dover la società concorrere a prosperarlo, e però aver dritto ad usarne i mezzi. Or qual è il gran mezzo per prosperar il commercio, vale a dire il movimento dei capitali [966]?

970. Egli è far sì che i capitali dalle mani che li terrebber giacenti passino agevolmente in mano di chi vuole impiegarli. Agevolar i prestiti: ecco il mezzo di prosperar il commercio; giacchè la difficoltà dei prestiti, dice il Turgot citato, renderebbe quasi impossibile il commercio ossia il movimento dei capitali [a]. Anche il più ricco dei negozianti non potrebbe andar sicuro dalla necessità

---

a Il SAY (T. I, c. 16) dimostra che il movimento più animato dei capitali equivale in molti casi al loro aumento, e il lettore può comprenderlo con somma facilità per mezzo di un esempio. Supponete che un legno a vela parta da Livorno per Liverpool carico di seta greggia e cotone, e giunto in due mesi al suo destino guadagni mille scudi; che un legno a vapore all' opposto faccia nel tempo medesimo due o tre viaggi col medesimo carico, è chiaro che farà doppio o triplo il guadagno. D'onde la moltiplicazione se non dal movimento? Questa è la ragione per cui l' economia del tempo decide pei negozianti di lucri inestimabili.

di prendere in prestito, se non col tener giacente buona parte dei suoi capitali [a]. Dee dunque la società far il possibile per agevolare il corso dei prestiti, mezzo inestimabile e necessario di prosperità commerciale.

971. Ma come agevolarli? Obbligherà ella dunque i capitalisti a spogliarsi dei capitali per avvantaggiare i negozianti? Sarebbe questo evidentemente contrario alla legge fondamentale del civico operare [742]. Nè varrebbe il dire che il bene del negoziante è bene di tutta la società e però anche dei capitalisti; giacchè questo bene sociale si rifonde anche nei negozianti stessi, i quali godrebbero e quel vantaggio personale sacrificato dai capitalisti, e il bene *sociale* comune ad entrambi. Sarebbe dunque ingiusto imporre tal sacrificio soltanto ai secondi Dovrà dunque ricorrere ai mezzi indiretti facendo sì che il vantaggio personale induca i privati a concorrere colla facilità dei prestiti al ben comune. Potrà dunque la società promettere a chiunque vorrà far prestiti un qualche vantaggio che lo ricompensi del bene ch' egli reca al pubblico.

972. E questa promessa sarà tanto più lodevole quanto sarà e maggiore il bisogno dei capitali, e più ragionevole la difficoltà dei prestiti gratuiti. Ed ecco perchè, a proporzione che le nazioni hanno dilatato il commercio, le leggi sopra l' interesse legale son divenute più evidentemente necessarie. Col crescere del commercio essendo cresciuta la quantità delle merci in corso, è cresciuto il bisogno di capitali [969] che ne trasportassero in corso i valori; e sono cresciuti insieme i motivi ragionevoli di non imprestare gratuitamente, mentre tanti nuovi bisogni impiegano in continue spese dome-

---

a Mem. l. c. §. 19.

stiche o commerciali i capitali dei quali pochissimo rimangono giacenti [a].

973. Aggiungasi a queste ragioni naturali dedotte dallo aumento del commercio, quelle che nascono dalla mutazione delle idee politiche, morali e religiose [b] e si comprenderà essere oggidì malagevole al sommo il prestito gratuito. Ed essere per conseguenza necessario ad ogni nazione il promuovere con premii e compensi i prestiti, se ella non vuol vedere poco men che annichilato il commercio.

974. Or d' onde trarrà ella i fondi a tal premio o compenso che dir lo vogliamo? Qual cosa più giusta che imporre agl' individui, in cui vantaggio principalmente ridonda il prestito, una tassa proporzionale al vantaggio medesimo [910 e 933, 2.° reg.]? Così ella usa generalmente per tutto altrove: i bolli, i registri, i giudizii, le ipoteche e tanti altri argomenti di pubblica protezione ai contraenti, vengono in gran parte pagati dai contraenti medesimi; le strade si mantengono coi pedaggi dei viandanti, le truppe colle contribuzioni dei popoli difesi ecc. Quando dunque la società, bisognosa di sussidio a promuovere colla pubblica sua provvidenza i prestiti, ne addossa la tassa al mutuatario, ella si conforma alle leggi della più esatta equità; e questa tassa non è già frutto del danaro impre-

---

a « Dans les temps ou il n' y avait que peu d' industrie un capital n' était « presque jamais qu'un trésor qui se conservait pour le moment du besoin. Il « ne donnait pas un profit. . . . Mais quand le trésor a pu donner un profit « etc. » (SAY T. I, pag. 137).

b Il cangiamento morale e religioso cagionato dalla riforma e poi dalla empietà è evidente: basta riflettere ch' esse furono in ogni tempo, più o meno, gli apologisti dell'usura. Il cangiamento politico, sì nelle idee di *nobiltà* sì nello stabilimento dei pubblici banchi, ha cessata la opinione di *degrodomento*, che impediva le persone più agiate dall'impiegare i loro capitali; sono dunque ormai rarissimi i capitali veramente *giacenti*.

stato; ma pubblico premio destinato a promuovere i prestiti [CI], ricompensa pel bene recato al pubblico.

975. Niuno dunque sarà clie metta in dubbio se sia lecito accettar questo premio: chi rende un servigio alla società può accettarne il compenso; nè perchè il servigio è a lui agevole, è egli però obbligato a rifiutar il compenso corrispondente. Egli vi ha acquistato il dritto al momento che ha eseguito ciò che la società chiedea; appunto come per modo d'esempio, avrebbe dritto alla ricompensa, promessa a chi netta le vie, anche colui che ne raccogliesse la immondezza per concimarne i suoi campi: è forse meno utile al pubblico l'opera sua perchè egli sa trarne anche il vantaggio suo proprio? Or dall'utile recato nasce il merito ossia il titolo a ricompensa [131].

976. Che se dal fin qui detto è evidente il vantaggio che dalla tassa dell' interesse legale ridonda alla società, ne siegue per evidente illazione che l' Autorità oggidì dee tassarlo, almeno in termini generali, checchè dir ne possa in contrario il Bentham, la cui affettuosa stima verso gli usurai dee necessariamente fargli parer superflua questa dichiarazione della società sopra l' interesse. Dee tassarlo, io dico: giacchè se dall' autorità ordinatrice non vengane conceduto il dritto al mutuante e imposto il debito al mutuatario, i privati, giudici incompetenti del pubblico bene, non potrebbero lecitamente (almen da principio) introdurne la consuetudine: e sarebbero nell'alternativa o di perdere i temporali vantaggi o di offendere le sacre leggi di giustizia e di coscienza. Dissi *almen da principio*, per non entrare adesso nella quistione della forza che può aver qui la *consuetudine* come *legislatrice*, di cui avremo a parlare altrove [1091]. Dissi *almeno in termini generali*, perchè a noi non tocca il decidere se nel consentire *un compenso* l' autorità debba fissarne *il quanto*. Esamini il saggio politico qual forza aver

possono le ragioni colle quali il Bentham ed altri economisti pretendono mostrare la tassa del *quanto* inutile e perniciosa [a]: se le lor ragioni son valide, potrà lasciarsi alle circostanze il carico di determinarlo.

977. A noi basta aver dimostrato che l' *interesse legale* è tutt'altro che *usura;* e che tanto è quello lodevole, per bene della società, quanto abbominevole è questa derivata da privata cupidigia. Dal che apparirà che mentre i citati autori adoprano la ragione di ben pubblico a giustificar l' *usura*, e sostengono innocente l' usura affin che si permetta *a ben pubblico*; essi confondono due nozioni assai diverse, e rovinano con circolo vizioso e con rea apologia una causa degna di miglior difesa.

978. Riepiloghiamo qui in pochi tratti il tessuto delle nostre dottrine in tal materia.

1.° È egli vero che io non posso esiger frutto dal danaro altrui, senza violarne i dritti? dunque quando io impresto cedendo il dominio, non posso da ciò che impresto esiger frutto.

2.° È egli vero che la moneta, *in quanto moneta*, non può usarsi senza spenderla; e che permettendo che altri la spenda come gli piace, ne trasferisco in lui il dominio? Dunque il danaro imprestato diviene danaro altrui, e però non posso esigerne interesse *per l' uso*.

3.° È egli vero che la promessa di restituzione può molte volte equivalere al contante? Dunque nel prestito si danno dei casi in cui non vi è alcun titolo *privato* ad interesse.

4.° È egli vero che siamo (*or più or men gravemente*) obbligati a procacciar l'altrui bene, quando possiamo senza nostra disdetta?

---

[a] *Oeuvres* T. III, Lettere sopra l'usura.

Dunque quando nella promessa di restituzione siamo del tutto *indenni*, abbiamo (*or più or men grave*) obbligazione d'imprestare, e d'imprestare gratuitamente.

5.° È egli vero che la società, e specialmente nello stato suo presente, ha sommo interesse a promuovere il corso dei capitali? Dunque ella ha dritto ad usarne i mezzi efficaci, anche a spese dei privati, che dal partecipare nel ben comune vengono ampiamente compensati.

6.° È egli vero che l' *interesse legale* è un mezzo per agevolar i prestiti, e però promuovere il commercio a pubblico bene? Dunque la società ha dritto a tassarlo.

7.° È egli vero che i pesi debbono addossarsi a chi principalmente gode i vantaggi? Dunque giustamente si addossa l'interesse legale a chi percepisce il prestito [CII].

979. Ed ecco in qual modo la società, congiungendo gl'interessi privati in un comune interesse sociale, viene a perfezionare quel movimento salutare delle ricchezze materiali, che procaccia a tutto il corpo morale nutrimento e vigore, come il circolar del sangue al corpo animale. Ma non basta a compiere la felicità civica abbondanza di ricchezze: quello che più monta è la tranquillità del posséderle. Quanto nocerebbe alla società civica lo starne perpetuamente in forse! oltre l'ansietà del cuore, oltre le discordie fra cittadini, oltre i perpetui tentativi che farebbero i poveri per ispogliare i ricchi, adoprando ogni arte di seduzione e d' inganno nei tribunali con tutte quelle iniquità che ne consieguono; chi non vede come sarebbero inerti ed improvvidi l'agricoltura e il traffico e la industria, se temer dovessero continuamente di vedersi spossessati del frutto di lor fatiche? Questa incertezza appunto è quella che suol riguardarsi come la desolatrice di quello stato dispotico, ove il Musulmano abbrutito abbandona ogni pensier del futuro, non

avendo certezza di arrivarvi [a]. Importantissima è dunque per la social ricchezza la tranquillità dei proprietarii.

Or questa tranquillità trova nella pubblica società (oltre il delitto di cui altrove [690] si disse) un contrasto che nasce dalla natura stessa della società, e che cresce a proporzione del suo incremento e del suo commercio; e, quel che più monta, nasce e cresce sotto la tutela, sotto il manto del dritto e della giustizia. Nelle famiglie patriarcali, nello stato domestico uno è il possidente ed uno il retaggio; ma nella pubblica società i possidenti crescon di numero, e dimorano a poca distanza, e si lambiscono reciprocamente i confini; introdotto poi il commercio incominciano ad avvicendarsi i contratti; e la ricchezza, sì mobile come stabile, è in movimento perpetuo [972]. Qual cosa più facile in sì continue vicissitudini che una qualche sorpresa, una frode, un sopruso per cui restino viziati nel procedere molti contratti di buona fede? Dovrà dunque la società vivere in perpetua ansietà, ed ogni possidente, ogni negoziante dubitar di sè stesso e temere di vedersi spossessato per qualche vizio di antichi contratti, le cui prove sarebbero tanto più difficili a combattersi quanto sarebbe nelle proprietà contrastate, e più complicato l' andirivieni e più annosa la polvere dei documenti.

Quindi la necessità e la giustizia della legge di *prescrizione*, colla quale la società inibisce ogni ricerca di dritti antichi oltre certi termini. Quali sono le basi di tal legge? Il dritto *obbliato* di *un* privato alla *roba* viene in collisione col dritto *vigente* di tutta *la società* alla *pace* e alla *ricchezza progressiva*, che scemerebbero per la incertezza. È evidente che il dritto del privato è più debole nei tre suoi elementi [363] perchè è meno evidente, meno generale, meno importante. Dunque la società, assegnando un termine alle ricer-

---

a MONTESQ. *Esprit des loix.*

che e ai litigi, altro non fa che dichiarare annullato dalla collisione di maggior dritto il minore [742].

E questo annullamento è tanto più giusto quanto che il proprietario antico, abbandonando per sì lungo tempo ogni pensiero del suo dritto, parve abbandonar la roba sopra la quale era il dritto: or la roba abbandonata è dell' occupante [314]: dunque ancor questo ha un dritto se non meglio radicato nel suo principio, certo più evidente nella sua continuazione, che il dritto del proprietario antico.

Ragionevolissima dunque anche nell' ordine di natura è la *legge di prescrizione:* benchè la natura stessa non ne stabilisca apertamente la stretta necessità , e molto meno ne prefigga i termini. E questo ufficio di società che va perfezionandosi, è tanto più proprio di lei, quanto che da lei e in lei nasce la sociale infermità cui si contrappone una tal medicina. Ella dichiara qual sarà quel momento in cui la non curanza o l'obblio avrà spossessato l'antico, e aperto il campo a nuovo padrone.

NOTE

AL CAPO IV.

XCV. *Libertà di coscienza; contro il Burlamacchi.*

Ecco le parole del Burlamacchi (*Dritto polit.* p. I, c. 8, §. 6): « Siccome la « maniera di pensare dei cittadini o le opinioni ricevute possono influir molto « al bene, al male dello stato, bisogna necessariamente che la sovranità com- « prenda il dritto di esaminare le dottrine che s'insegnano nello stato, *affinchè* « *non si detti pubblicamente se non quello ch' è conforme alla verità*, al vantag- « gio e alla tranquillità della società. Quindi proviene che spetta al sovrano lo « stabilire i dottori pubblici, le accademie e le pubbliche scuole; e che *il so-* « *vrano potere trattandosi di religione gli appartiene per dritto:* in quanto al- « meno la natura della cosa può permetterlo. »

Fin qui il Burlamacchi: ed ecco, come ognun vede, creata in Europa una moltitudine di *Papi-Re*, destinati ad assicurarci *della verità* e ad obbligarci a praticare *la vera religione*. Sarebbe però stato spediente che codesto superficialissimo Autore si fosse internato alquanto nel suo soggetto e ci avesse fatto sapere se ogni sovrano conosce *infallibilmente* la verità, o se ha dritto di dichiararla senza conoscerla, di credere e di far credere ogni sua dottrina ancorchè falsa o incerta. Qualunque delle due proposizioni sarebbe stata degnissima della sua filosofia e della sua *libera* e *liberatrice* riforma.

Pretenderebbe egli forse obbiettarmi ciò che molti Sovrani cattolici e Accademie e Istituti religiosi hanno praticato talvolta, abbracciando alcuni punti di dottrina, ed obbligando a non insegnare diversamente. Ma la obbiezione è vana: 1.° perchè il cattolico lungi dallo stabilire l'*assoluta* indipendenza della ragione, pretende anzi essere dovere della ragione il lasciarsi molte volte guidare dai

lumi altrui [573, 575]: non è dunque in lui contraddittorio ciò ch' è contraddittorio nel protestante: 2.° perchè effettivamente le dottrine che si abbracciano da Accademie, da Religioni, da Università cattoliche sono ammesse sopra la parola di una Chiesa ch' esse e tutt' i loro membri riconoscono per *infallibile:* 3.° perchè esse non pretendono obbligare a crederle, ma solo escludere dal proprio grembo coloro i quali sentono diversamente: il che quando le dottrine sono dichiarate innocenti da un'autorità infallibile, non è un far violenza al Candidato, ma solo un assicurare la propria unità e quiete.

Il Burlamacchi ripiglia poi la trattazione della stessa materia alla parte terza nei capi secondo e terzo. Il capo secondo può in somma ridursi a questo raziocinio. « Il dovere precipuo del sovrano è di adoperarsi a formar il cuore e lo « spirito dei suoi sudditi (§. 2): dunque ha dritto a giudicar delle dottrine (§. « 4). » A questo argomento io rispondo con un altro, in cui sebbene la premessa è più vera, la conseguenza è *ugualmente* ridicola. — Il primo dovere [722] del sovrano è adoperarsi al ben temporale dei suoi sudditi; dunque ha dritto di medicare tutti gl' infermi; anzi anche di risuscitar tutt' i morti. — Rallegriamoci col signor Burlamacchi che anche questo bel dritto vada ad ingemmar la corona di un sovrano presso i protestanti, e piangiamo per isventura nostra che Carlo V, dotato del dritto di giudicare delle dottrine di Lutero, fosse dal frate apostata sì male obbedito.

Eh adagio, ripiglia l'A. (§. 6), i Sovrani non debbono servirsi di questo dritto se non con giustizia e prudenza, « non farla da inquisitori contro opinioni *anche le più vere* in materia di religione. » — Egregiamente: l' avviso non poteva essere più opportuno. Resta solo da dichiarare quando potrem sapere che abbiano impugnato *opinioni vere,* che abbiano usato prudenza e giustizia, e qual sia il dovere del suddito quando il *Papa-Re* ha detto uno sproposito o commesso una ingiustizia.

Il capo terzo può ridursi ad un argomento consimile al precedente. « È ne« cessario un qualche principio di ordine in materia di religione (§. 3): in uno « stato vi debb' essere un solo principio di ordine (§. 6 seg.), dunque il sovra« no è l'ordinator della religione (§. 10 e altr.). Ma non ha però il dritto di di« chiarar ciò che si dee credere (§. 15). »

Ed anche a questo piacemi contrapporre un argomento analogo.

— È necessario ai muratori una qualche direzione nel fabbricare:

Or in uno stato un solo debb'essere il direttore:

Dunque il Sovrano è il direttore di tutt' i muratori.

Ma non ha però il dritto di dichiarare quali sieno le regole perchè la fabbrica si regga in piedi. —

Che peccato che gli manchi questa bagattella! per così poco correr pericolo di restar sotto le rovine, ella è cosa veramente dolorosa. Ma non è men doloroso per un animo benfatto il dover soggiacere a pratiche ch' esprimano ciò ch' ei non crede, o credere spropositi che ripugnino alla ragione [875].

L' argomento del Burlamacchi è dunque una contraddizione in termini: aver dritto a regolar le espressioni dei pensieri senza aver dritto a regolar i pensieri è cosa che involge ripugnanza; com' è ripugnante il *dritto di cangiar la fisonomia di un ritratto:* se cangi la fisonomia non è più ritratto [875].

Rispondendovi categoricamente distingueremo la seconda proposizione, e diremo che in uno stato, sì, debb'esservi un solo principio dell'ordine *politico;* ma pretendere che o non vi possano essere altri ordini, o che gli altri ordini non abbiano ciascuno il loro principio, egli è pretendere cosa, non che assurda, ridicola. Ridicolo primieramente pretendere che tutto sia *di ordine politico*, nè vi sieno altri ordini; giacchè varrebbe quanto il dire che tutte le arti, le scienze, le operazioni sono *politica.* Ogni *facoltà* ha un obbietto suo proprio e proporzionato all'obbietto il suo principio [102]; lo svolgimento di questo principio costituisce una serie; la retta collocazione dei varii termini di questa serie, regolata a proporzione dell'obbietto, costituisce l'*ordine.* Tanti sono dunque gli ordini in una società quante sono le facoltà, dritti, tendenze ecc. 1.

In secondo luogo non è meno assurdo e ridicolo il pretendere che tutti gli ordini sieno regolati o da un solo obbietto, o da un solo principio, o da una sola persona. Dire che son regolati tutti da un solo *obbietto*, val quanto dire che i teoremi di ogni facoltà, le dottrine p. e. della matematica o della chimica, debbono regolarsi dal ben pubblico. Dire che son regolati da un solo *principio,* val quanto dire che l' essere p. e. vera una tal proposizione di matematica o di chimica dipende dal principio politico — l'uomo è nato alla società. — Dire finalmente che son regolati da una *persona,* val quanto dire o che il sovrano dee portare in testa l'enciclopedia, ovvero che dee regolare tutto senza conoscere.

— Ma in tal caso, soggiugne il B., mi accadrà di non sapere a quale io debba obbedire dei tanti principii d'ordine che regolare debbono il mio operare. — In verità la difficoltà è scabrosa! non potrà ormai il Computista saper più se per far bene i conti debba consultar l'abbaco o il codice; e il cuoco prima di ammazzar un cappone andrà a studiarne le norme nella legislazione penale. E qual è quello stupido che non comprenda, almeno nei casi consueti, a qual ordine appartiene l'opera ch' egli fa? qual è che non senta intimamente l' operazione dover esser diretta dal principio suo proprio?

Che se in certi casi poco men che metafisici potesse nascere dubbio ragionevole, la intricatezza di un qualche problema è ella mai un motivo di ricusare i principii evidenti di una scienza? Se ciò fosse, il Burlamacchi sarebbe astretto ad abbandonare anche la sua teoria, colla quale egli concede doversi obbedir a Dio anzichè agli uomini (§. 13): giacchè quante volte può riuscire difficile lo

---

1 Vedi nella *Civiltà Cattolica*, gli articoli sopra l' *Autorità;* seconda serie, vol. VI.

stabilire fin dove si stenda il senso di una legge divina! e quei suoi *dottori obbligati a predicar il vangelo senza che il sovrano ne li possa impedire* (§. 14) in quanti casi potrebbero imbattersi di risoluzione difficilissima, se non avessero la nota maestria nell'accomodare il vangelo al Principe quando il Principe non vuole accomodarsi al vangelo 1!

Dunque quando pure un qualche difficil problema fosse insolubile alla scienza, nel presente suo stato, non ci obbligherebbe ad abbandonare le verità evidenti che ne formano la base. Lungi però dal riguardar come tale il problema proposto dal B., siam persuasi che, compresa bene la teoria del dritto ipotattico e quella della collisione dei dritti, chiunque studia profondamente il *fatto* saprà tosto risolvere *il dritto;* giacchè tutta la difficoltà si riduce a determinare 1.º qual sia la società e autorità più universale o più particolare? 2.º a qual dei lor due fini venga indirizzata per natura l'azione dubbiosa? Determinati questi punti *di fatto*, la difficoltà si riduce a termini sì semplici, che ogni mediocre ingegno potrà risolverli.

XCVI. *Segue: contro il Machiavelli.*

Sopra questo punto sono ordinariamente confuse, oscure, contraddittorie le dottrine dei politici che *si dicono* TOLLERANTI. Rechiamone un esempio.

Il sig. Macarel incomincia il suo articolo sopra la religione sociale col dirci che « LE RELIGIONI *sono il miglior mezzo per addolcire i costumi* 2: ma che siccome i lor ministri tendono sempre ad usurpar il potere, ogni savia nazione dee piantare per base la separazione del governo dal sacerdozio. Che però il magistrato non può punire i delitti antireligiosi se non sono contrarii al ben sociale: ma egli ha dritto ad invigilare sopra i ministri della religione, sopra i loro libri dommatici, sopra il loro culto. »

Quanti quesiti avrei io qui da proporre al signor Macarel! Vorrei domandargli se sieno un mezzo di addolcir i costumi quelle RELIGIONI che scannano in suffragio dei loro defonti centinaia di gladiatori o di prigionieri; che bruciano ad onore dei loro dii i bambini e sopra il rogo dei lor mariti le vedove; che invitano a suicidio i disperati ecc. Se queste RELIGIONI non addolciscono i costumi, converrà che la politica chiami a disputazione ben molti dommi, e temo forte che le assemblee legislative, divengano ben presto palestre teologiche, giacchè tutte codeste usanze dipendono da dommi ricevuti.

Egli dice che ogni savia nazione separa il sacerdozio dal Governo. Or io gli domanderei: se una nazione fosse creata, per dir così, dal sacerdozio, come la

---

1 È inutile ricordare i fatti notissimi del Langravio di Hassia ecc.

2 *Elémens de droit politique.* Bruxelles 1836, Titre 3, chapitre 2, pag. 45.

musulmana, l'antica Francia, i moderni Romani ecc., come dovrebbe fare per distruggere la influensa sacerdotale? distruggere la propria nazionalità. E se la influenza sacerdotale deve abolirsi nel Governo, perchè dovrà sussistere la influenza del Governo sopra il sacerdozio? Questa separazione della Chiesa dallo Stato altro non è finalmente che un ateismo legale 1. Dovrem noi dire che ogni savia nazione debba professare quest' ateismo?

Egli dice che i delitti antireligiosi possono essere antisociali; ma non dice *quando arriveranno a tal punto*. Or questo è ciò che importa. Se il legislatore di propria autorità può definire *attentato irreligioso* il dommatizzare, *il y aura tyrannie sacerdotale et politique ... toutes les deux ensemble:* se poi le dottrine sono libere e prendono radice: come spera egli il sig. Macarel d'impedirne gli effetti senza un'altra specie di tirannia?

E quella sua *vigilanza politica* sopra i libri dommatici e sopra il culto, non avrà ella limiti? e se ad un buon cristiano nella città di Lione venisse talento, come accadde, di portar la barba e il cappuccio, potrà ella raderlo e scappucciarlo dicendogli che Dio non si onora con barba e cappuccio?

Questi e simili altri quesiti, se egli volesse sciorli non con asserzioni da oracoli, ma con prove da filosofo, metterebbero forse un po' alle strette la sua teologia politica.

Ma senza internarmi in questi e in tanti altri con essi congiunti, un sol problema io gli propongo. È egli *lecito* alla *maggiorità dei Francesi* il credere che Dio ci parla nella persona adorabile di G. C.? Se è lecito credere che ci parla, è egli lecito obbedire alla sua voce? Se ciò è lecito a tutt' i Francesi, sarà lecito, suppongo, anche a chi li governa? Se chi governa crede che Dio parla nei libri dommatici e impone un tal culto determinato, gli sarà egli lecito di censurare quei libri e quel culto? Parmi veder qui una certa contraddizione; ma forse il signor Macarel troverà una via di conciliazione, e c'insegnerà l'arte di obbedire a Dio, e di regolarlo a modo di nostra politica. Che se quest'arte non si trovasse, converrà o ch'egli stabilisca una legge che proibisca ai Francesi il credere che Dio parlò in Cristo, e Cristo nella Chiesa cattolica: o che proibisca l' obbedire a Dio in certi casi che l'Autore avrà poi la bontà di determinare esattamente. Queste leggi faranno onore del pari e alla sua *logica* e alla sua *tolleranza*.

XCVII. *Sopra la censura, contro il Benthâm.*

Il Bentham con mille altri *progressisti* indiscreti (potremmo secondo l'uso moderno chiamarli *ultroprogressisti*) sostiene 2 che il sapere nella totalità non

1 V. *Esame Critico* P. I, Introduz. XIII e seg.

2 Pag. 199 del T. I, *Oeuvres*.

è mai nocivo; che la miglior maniera di combattere il male cagionato dalla *semi-dottrina* egli è l'accrescerla. Dal che inferisce poi il dovere sociale di lasciare ad ogni insegnamento liberissimo il corso, abolendone ogni censura.

Le *ragioni* sopra cui si appoggia sono 1.° che il sapere dei malvagi è combattuto da quello dei buoni, 2.° che quanto più si può far il male quietamente, tanto meno si usa la violenza la quale è mal peggiore, 3.° che crescendo la istruzione meglio si capisce l' *unità ben intesa*. Ricorre poi al *fatto* e domanda trionfando quali sieno più felici società? Spagna, Portogallo e Italia, ovvero Inghilterra, Olanda, America? Conchiude finalmente essere una res politica il monopolio della istruzione usato dai Bramani nell' Indostan e dai Gesuiti nel Paraguay 1, la censura dei libri esser un tribunale che unisce tutti gl'incentivi a prevaricare e tutt'i caratteri d'iniquità; ove un giudice *unico ed arbitrario* giudica *segretamente* e *inappellabilmente*.

Io non so, a dir vero, dov'egli abbia trovato questa forma di *censura* ove non sia permesso agli autori il tentar cento strade, e appellar cento volte da questo segreto tribunale; per lo meno il Sovrano sarà sempre padrone di concedere l'*imprimatur*. E in verità non parmi che la stampa possa dirsi tanto gelosa in un tempo ove tanti libri e sì scellerati inondano l'Europa. Il *fatto* sopra cui egli si appoggia, non so quanta forza aver possa a persuadere: paragonare paesi sì diversi e attribuir alla censura la supposta infelicità dei primi e felicità dei secondi, egli è argomentare con una superficialità di dialettica che fa pietà. Ma stando anche agli esempii citati dall' A. medesimo, non avremmo noi dritto a paragonare la Spagna e il Portogallo del 1700 con quelli del 1800 e domandargli d' onde, se non dalla libertà dei pensieri, quel sangue di che fuma la desolata penisola? E l'Italia con qual fronte osa citarla uno straniero che forse mai non la vide, citarla dico, come terra infelice perchè non libera? Questa terra felice che tante volte regalata a suo dispetto di una forzata libertà, altrettante volte la ricusò e la cacciò a mano armata! Si dirà forse che le armi straniere ve la costrinsero :

1 Una società dedicata *per professione* alla pubblica istruzione di *ogni* classe, potrà forse stupire di essere recata in esempio fra coloro che vogliono impedirla, e più stordirà al vedere scelto a tal uopo un paese ove, con prodigio ammirato perfin dagli empii, ella tramutò in uomini le fiere. Forse pretendea l'A. che, invece d'insegnare *paradiso* e *inferno* e altre simili *inutilità*, i Gesuiti avessero insegnato a *ballare* e *mangiare* e *bere* e *godere;* ma di ciò quei popoli erano professori, e così appunto erano giunti a imbestialirsi. Che se l' A. imputa a colpa dei Gesuiti la cura con cui teneano lungi dai loro Neofiti lo scandalo della scostumatezza spagnuola, lo prego a dirmi perchè egli stesso, benchè professi un sì turpe cinismo, pure non vuole che lo scandalo arrivi ai fanciulli e alle fanciulle? (*Oeuvres* T. I, pag. 188). Se ad un cinico sno pari fu lecito arrossire una volta in vita, non dee recar meraviglia che la sfrenatezza di certi Spagnuoli sembrasse fra novelli Cristiani un mostro, e però ne venisse esclusa dai Missionari.

ma chi vide i fatti, chi conosce i sensi nazionali, chi sente ciò che può un popolo risoluto a volere, comprenderà per fermo che la totalità d' Italia non è *libera*, perchè noo volle, perchè nella totalità de'suoi è saggia e pia, preferisce il proprio stato a eerte *felicità* sognate, che, compre eon torrenti di sangue, finiscono colla perdita della fede e colla depredazione, colla prescrizione, colla tirannide.

L' A. vorrebbe permettere libertà all' errore perchè può essere combattuto dalla verità. L' argomento è proprio curioso: potrebbe anche sostenere doversi lasciar liberi i ladri a rubare perchè sono liberi i proprietarii a difendersi. Vorrà egli forse replicare che le forse di questi possono essere inferiori, e però debbono esser difesi dalla società? E chi nou vede esservi disparità negl' ingegni e nello studio come nelle forze e nelle armi? E se la società ha dritto e dovere di opprimere il ladro perchè non inquieti l' uomo onesto, perchè non dovrà e non potrà ugualmente opprimere l'errore, perchè non inganni il semplice?

— È meglio, soggiugne, che si commettano delitti di arte che di violenza — Quasi che l' alternativa fosse inevitabile! quasi che l' arte che aiuta a commetterne segretamente togliesse la smania di usar la violenza, ove l'arte non giova!

— L' *utilità ben intesa*, dice, farà comprendere che il delitto non torna a conto. — Non so in verità se sia mestieri dar libertà alle pene ed alle lingue per ottenere codesta *intelligenza:* e la sperienza m'insegna ehe sensi di viva fede e di *religione ben intesa* persuadono assai meglio il vivere onesto, giacchè non solo impediscono il delitto, ma lo riparano non di rado: il ehe non so qoanto si ottenga dalla *utilità*.

Certamente la censura al pari di ogni altro tribunale e di ogni altro argomento di social perfezione, dev' essere adoprato da persone integre, sotto leggi avvedute, sotto ispettori vigilanti. Ma il volerla abolire perchè manca talvolta di queste condizioni, egli è un uccidere per guarire: teoria *medica* molto usata da certi politici d' oggidì. Intorno a questo abbiam ragionato nell' *Esame Critico* P. I, C. VI: *Libertà della stampo;* e al Cap. VII: *Teorie sociali* ecc.

XCVIII. *Influenza del clero sopra la civiltà.*

Onde la idea di eodice ragionato proposta dal Bentham ci sembra lodevole, ed utile qualora venisse eseguita da penna non venduta alla empietà. Non così il mezzo da lui suggerito affine di propagarne la cognizione, sebbene lo ripudiamo degnissimo di un protestante. « Perchè, dic' egli, non mettiam noi a profitto l' opera del elero dandolo per maestro di leggi al popolo? quanto meglio e più utilmente si adoprerebbe egli in tal uopo, anzichè perdersi in dissertar freddamente intorno a rancide ed obbliate polemiche 1! »

1 T. II, pag. 195 e T. III, pag. 84.

Questa *protesto* sopra la *inutilità* del suo Clero e delle sue dottrine è ugualmente onorevole e al protestantesimo del sig. Geremia e alla *missione celeste* della Chiesa Anglicana. Ma fra i cattolici, sebbene non mancarono talora alcuni che abbracciarono queste idee, e vollero rendere il Clero un organo della politica autorità, pure i saggi conoscono a primo sguardo quanto sarebbe *impolitico* (giacchè parlo qui *politicamente*) un tal procedere. Io metto ora da banda la *impossibilità* e *indegnità* di abbassare ad interessi *materiali* un ministro di Dio cui codesti interessi sono in gran parte interdetti, e però ne sarà sempre praticamente inesperto, se si occupa, come *dee*, negl' interessi *morali*.

Una sola osservazione sembrami più che sufficiente a dimostrare contrario al lo interesse politico l' addossarne al clero l'amministrazione.

Qual è la più ferma base di unità sociale? la unità d' intelletti [302 seg.]. Chi è che possa unire in una sola dottrina gl' intelletti associati? colui *solamente* che parla infallibilmente per parte di Dio [874]. Dunque quanto più sarà evidente ai popoli che le labbra del sacerdote son mosse dal solo spirito del vangelo, tanto sarà sopra i loro cuori e sopra le menti più possente la di lui voce conciliatrice Or fate che il ministro del Vangelo divenga ministro ancor di Cesare: conoscerà più il popolo chiaramente quando parli in lui lo spirito di Cristo, quando l'aura di palazzo?

Ecco perchè la Sapienza istitutrice della Chiesa volle l' uomo apostolico libero da tutt' i lacci che potrebbero assoggettarne la lingua a terrene influenze, e perfino dall' amor della vita 1. Ed ecco pure perchè i popoli e Sovrani cattolici, mossi da natural riverenza e da viva fede, vollero perfezionare e rendere viepiù evidente la indipendenza dei suoi ministri, dotando con beni *stabili* il clero, e con temporal dominio il suo Capo supremo. Capivano essi che un clero stipendiato, fosse egli pure da ogni terreno interesse libero per virtù sovrumana, mai non andrebbe franco dal sospetto dei popoli: i quali poi all' udirlo predicare obbedienza, crederebbero compro l' oracolo, come già Demostene la sua *Pitonessa filippizzante*.

Riflettano, di grazia, a questa verità quei politici malaccorti che declamano contro la *pretensione d' indipendenza* che attribuiscono al clero cattolico: se egli rifiutasse il peso delle gravezze comuni sarebbero compatibili le doglianze; ma declamare contro la sua indipendenza nelle dottrine egli è un togliere ai Sovrani il massimo appoggio religioso nei contrasti col popolo; egli è un voler spogliare un litigante di testimonii imparziali, e voler ridurre la politica autorità accusata dal popolo d'*invasione*, a non poter produrre in prova dei suoi dritti al comando se non testimonii prezzolati. Sarà egli il volgo sì semplice che non ricusi testimonianze così sospette?

---

1 *Nolite timere eos qui occidunt corpus* etc.

Con queste osservazioni che abbiamo più diffusamente trattato nell' *Esame critico* 1, non è già mio intendimento di togliere al clero il vanto a lui sì proprio, di esser principio di civiltà ai popoli [LXXII], e specialmente al volgo più rozzo. Lungi dal vietargli sì onorata impresa, dico anzi che essa è sua, a lui solo affidata dalla Provvidenza creatrice della società, e ad ogni altra umana forza impossibile. Giacchè qual sarà *filantropia* che basti a persuadere un qualche filosofo, che da sè stesso condannandosi al bando, lasciando quanto ha di più dolce la patria, la civiltà, la scienza, l' agiatezza, vada a trarre giorni travagliosi, non dico fra Topinambi o fra Beduini, ma anche solo fra i rozzi abitatori delle nostre montagne, poco più colti di quelle capre e di quei tori coi quali giornalmente conversano?

Questo è il penoso apostolato ed oscuro dei nostri parrochi i quali col ministero della religione, deh quanto possono a favore della civiltà umana e politica! Così mi fosse dato parlar adesso a tutt' i giovani allievi del santuario e dimostrar loro aperto innanzi un vasto campo di onorevoli non meno che sante imprese, e posta in loro mano una cetra più valente assai di quella immaginata da Orfeo per trasformare le fiere in uomini ed in città i deserti. Non è cessato il potere di quella religione la cui mercè quel gran patriarca de' monaci Benedetto fu seme sì fecondo, come nota il Balmes, di civiltà in Europa 2, le scienze e le arti acquistano fra' cristiani, come osserva il Maret, inestimabile perfezione, e restituiscono in certa guisa all'uom redento quel dominio sopra la natura che peccando egli avea perduto 3. Tutt' i riti della religione, tutte le doti richieste nei suoi ministri, tutt' i ministeri a cui si adoprano, tutte le istituzioni della Chiesa, o, diciam meglio, istituzioni di Dio autore di ogni società; tutte mirano direttamente a radunar beati in Cielo, ma indirettamente a *coltivare* uomini in terra; nè senza alto mistero è sì usata per indicarne le funzioni, la voce di *agricoltori* 4. Sì: datemi un Parroco zelante e colto sopra quelle rocce, fra quei burroni, e vedrete ben presto fiorirvi un Oasi.

Vi entrerà, e (purchè non sia di quei preti di mercato che in pantaloni e farsetto, con *collaruccio sudi-cilestrino*, vanno in berrettin da notte negoziando per le fiere pecore o granaglie) vi porterà la prima idea di esterna decenza nelle vesti, negli atti, nel portamento. La sua carità, maestra e modello dei parrocchiani, infonderà in essi una urbanità men forbita della cittadinesca, ma più sincera; giacchè, e che altro è mai la *vera* urbanità, se non una carità domestica e delicata? La sua voce racconterà loro la storia della religione, ed impareranno la storia del mondo; spiegherà i misteri più astrusi, e gl' idioti acquisteran-

---

1 P. I, c. VII, §. 8.
2 *Prot. e catt.* t. 3.
3 Maret *Panteismo*, 371.
4 *Ite et vos in vineam meam — Locavit agricolis — Vis? imus* etc.

no i germi delle prime idee metafisiche, di natura, di persona, di anima, di Divinità, di eterno, d' infinito; parlerà dei precetti di Dio, e impareranno il diritto naturale ravvisandoli stampati nel proprio cuore per man di natura. Raunati nel dì del Signore attorno allo altare, si sforzeranno a comparirvi con vesti men rozze, con modi gravi e decenti: se il pastore vi formi una congregazione, acquisteranno una idea di Governo civile; se voglia dar lustro alle sacre cerimonie, vedranno un lampo della pompa cittadina; a poco a poco saprà forse invogliarli di ergere alla maestà di quel Dio, che invocano abitator dei cieli, un tempio che svegli nelle lor menti idee meno indegne di tanta grandezza, ed ecco sorgere sopra quei dirupi colonne corintie e marmi animati. Le sacre volte echeggeranno ben presto per un coro di fanciulli da lui medesimo addestrati al canto, ben presto l'armonia grave e maestosa di un organo darà loro altri concenti, che le loro cornamuse; per avere all' altare ministri men disadatti il buon padre condannerà sè medesimo al tormento di una scoletta, e quei rozzi sapranno leggere. Dovrà benedirne le capanne e diverranno men sozze, santificarne le nozze e diverranno più inviolabili; battezzarne i bambini e verranno meglio allevati; comporne i lìtigi e saran men brutali; visitarne gl'infermi e verran meglio assistiti, tumularne i cadaveri e parranno più sacri. Che se un Vescovo zelante debba recarvisi in visita, ecco splendere fra quei rozzi abituri quanto ha di più soave, di più manieroso la civiltà europea: se una pubblica calamità del cristianesimo ne domandi le preci, eccoli innalzati alle idee di universal fratellanza: se un giubileo solenne gl'inviti, eccoli forse muovere in numeroso drappello fino alla città reina del mondo, eccoli nel centro dello splendore e delle grandezze, eccoli alle porte del Vaticano, curvi a ricevere le benedizioni di un Gerarca Supremo al cui piè sono associati con uomini di ogni più remota nazione, affratellati con Principi, con Monarchi. So che questi giubilei, questi pellegrinaggi, questi modi soavi di congiugnere in un centro di unità le nazioni, non sono ormai più di moda, non vanno a sangue a certi filosofi; ma finchè non avranno altro di meglio a sostituirvi che le loro bibbie o i loro mercati ci permettano di ricordarne le memorie, di benedirne gli effetti, di ammirarne la istituzione, di sospirarne il ritorno. Sì, di sospirarne il ritorno, affinchè la Chiesa possa proseguire la grande opera d' incivilimento e di unità interrotta dalla scissione di Lutero e dalle persecuzioni della filosofia [XCIX].

Eccovi pochi cenni della influenza che il clero dee necessariamente esercitare sopra la parte più rozza del genere umano, per incivilirlo e farlo anche temporalmente beato. Schiamazzino pur quanto vogliano i suoi nemici contro la sua influenza: mai non potranno abolirla, giacchè mai non avranno cuore da sottentrare a soffrir ciò ch' ei soffre, nè braccio da operar ciò che opera: ci vuol cuore e braccio animato da carità celeste, non da furor di setta, non da avidità di guadagno, non da speranza di laudi. Non potei non fremere a leggere la strana antitesi dei soccorsi offerti dalla carità cattolica e dalla filantropia, in occasione

del tremendo terremoto di *Point-à-pêtre* nelle Antille l' 8 Febbr. 1843. Narravasi nel *Gior. delle Due Sicilie* 31 Marzo colle parole seguenti. Parliamo dello zelo delle sorelle di S. Vincenzo de Paoli . . . del nobil lancio del sig. Angelin parroco . . . che obliando le persecuzioni della precedente amministrazione ha fatto la offerta del suo vasto stabilimento del Thillae per collocarvi i feriti.... La stessa sera vi dovea essere *un ballo* sopra la rada, da darsi dagli ufficiali inglesi e spagnuoli, *a profitto dei disgraziati*. E costoro potean ballare così sopra i cadaveri per dir così ancor palpitanti di un'intera città subbissata? Vedete contrasto: non solo potean ballare , ma era necessario il ballo per ismugnerne elemosina, mentre il parroco perseguitato mettea la propria casa a disposizione degl'infelici. Queste molle di carità filantropica potran suggerir belle frasi, e soave entusiasmo romanzesco ad uno scrittore immaginoso che nuotando nelle delizie europee declamerà a bell'agio in favor degli schiavi e della umanità. Ma i pericoli, la nudità, i patimenti di una missione indiana, ma la oscurità noiosa e perpetua di una parrocchia di campagna 1 , sono retaggio solo della carità cattolica; ella ne ha la privativa. Così possano i suoi ministri comprendere tutta l' ampiezza di tanta impresa , la gravezza del lor dovere , il conto che a Dio ne daranno! Così si accenda nel cuor dei pigri l'ardore che tanti gagliardi trasporta oltre i più remoti oceani , la industria caritativa che forma tanti padri laboriosi ed umili ai popoli di rozze campagne! Ecco ciò che da loro aspetta la civiltà verace, ecco ciò che loro invidia la gelosa filantropia, ecco la vera, la ultima riaposta a tante accuse e vituperii e calunnie di cui fu verso loro sì generosa la tolleranza del secolo XVIII, e dei suoi eredi nel XIX. In questa sì nobile impresa stromenti efficacissimi abbiam detto poc'anzi tutt'*i riti della religione* , *i suoi ministeri* , *la istituzioni della Chiesa* ecc. Ma molti dei nostri lettori non comprenderanno forse questa gran verità la quale non è , dicea il Balmes, chiarita abbastanza. « Lo studio storico della Chiesa cattolica nelle sue relazioni colla civiltà lascia ancora molto da desiderare, nè è stato oggetto finora di quegli stupendi lavori che tanto la illustrarono sotto l'aspetto dommatico e critico 2 ». A riempir tal lacuna converrebbe por mente ad ogni menoma susta di questo artificio portentoso della Divina Sapienza e riuscirebbe lavoro poco men che infinito. Ma per darne un'idea assumiamone un solo , e sia *la preghiera* della quale tenemmo ragionamento all'accademia di Religione Cattolica in Roma nel 1846. Ne trasporteremo qui una gran parte esaminando le influenze della preghiera cattolica sopra la civiltà. Chi sa quanti de' miei lettori avran declamato a suo tem-

1 Veggasi nelle nuove lettere di Cobbet quanto poco abbia ottenuto dal clero anglicano in tal materia il loro or Papa, or Papessa , benchè fornito non di pastorale ma di spada , benchè ristretto a poche leghe di paese, benchè aiutato da milioni di sterline.

2 T. 1. pag. 203.

po contro l'*ozio dei mistici*, contro le *inutilità dell'ascetismo*? Or bene, io prendo a dimostrarvi che la preghiera cattolica benchè destinata solo in apparenza ad impetrar grazie dal cielo, è uno dei fattori più attivi del sociale incivilimento: e ne avete una prova di fatto in quella osservazione del ch. C. CANTU'. « La civiltà antica nacque per lo più sopra la soglia dei templi alla voce de'sacerdoti, sotto l'ispirazione degl' inni sacri ». Eliopoli, Diospoli, Ermopoli, Apollonopoli ed altri nomi consimili ci ricordano quei santuarii intorno a cui sorsero vaste città: e gli antichi argomenti vengono vie più confermati dall' uso moderno; giacchè quanto è mai frequente anche fra noi il nome di qualche Santo applicato a borghi e città, che intorno alla sua chiesa si fabbricarono! Nel nuovo mondo poi, ove la religion verace operò da prima quasi sola con verità ciò che la favola attribuiva ad Orfeo, ogni riduzione nascea con nome sacro al suono de' cantici, intonati da colui che il selvaggio chiama (si opportunamente all' uopo nostro) il *padre della preghiera*: il quale infatti suole iniziare l'associazione nascente, adunandola sera e mattina a pregare 1.

Ben vegg'io, che questo argomento potrebbe parere a taluno poco gagliardo in mio favore, appunto per la sua generalità: essendochè, se tutte le religioni operarono questi effetti, qual forza può avere il fatto in favor della preghiera cattolica, della quale esclusivamente io tolsi a ragionare? Ma, per poco che ci rammentiamo, ogni negativo (fuor del nulla) involgere necessariamente un elemento positivo, e per conseguenza ogni religione falsa involgere qualche elemento di verità, si comprenderà che, se l' incivilimento pagano fu cagionato da qualche avanzo degli antichi dommi patriarcali, o anche solo da quelle naturali idee di Dio, che Tertulliano appellò *testimonianze di animo naturalmente cristiano*, anche questi fatti venir potrebbero all' appoggio della nostra sentenza, tostochè avessimo dimostrato che la potenza incivilitrice degli antichi gerofanti nascea realmente, non dalle menzogne aggiunte, ma dalle verità redate. L' assunto, come vedete, non sarebbe difficile a dimostrarsi: ma a che intraprenderlo, se anzi la copia delle prove mi obbliga a stringermi ne'più angusti confini?

Eliminiamo dunque piuttosto dal nostro assunto ogni attributo comune, determinando chiaramente ciò che vogliamo intendere quando parliamo della preghiera cattolica. La quale, contemplata nella più general sua nozione, abbraccia ogni elevazione della mente a Dio, mossa dalla fede, animata dalla carità, aiutata dal sacrifizio e da'sacramenti, guidata dall'autorità della Chiesa, e diretta principalmente al conseguimento di una soprannaturale eterna felicità per mezzo di opere sante. Eccovi in pochi cenni l' idea della preghiera cattolica; la quale quando forma nel cuor del fedele un abito, quest'abito può dirsi *lo spirito d'orazione*.

---

1 Ponno vedersi intorno a ciò gli *Annali della Propagazione della Fede*.

L'empio non prega ; l'infedele prega, ma per ottenere que' beni a cui la natura lo alletta, e li chiede per sè e pe' suoi con efficacia proporzionata all' individual persuasione ch'egli ha dell'esistenza di un Dio, che governa il mondo, e della bontà di lui verso i supplichevoli. Prega pur anche l'eterodosso colle reminiscenze cattoliche; ma se ricordisi la sua eterodossia, ei rigetta ed è rigettato dalla preghiera cattolica in ragion del protestare ch' egli fa contro l' antica fede. La sua preghiera dunque, *in quanto eterodossa*, muove dalla divisione d'intelletti , come la preghiera *scismatica* dalla divisione di affetti. E siccome col dipartirsi dalla cattolica unità l'eterodosso perde necessariamente e la fermezza nel credere, e il vincolo di carità: così l'orazione di lui, se prega, sarà debole e titubante nella sua mente, sarà limitata ed iraconda ne' suoi affetti.

Immenso è dunque il divario fra la preghiera cattolica e qualsivoglia altra ispirata dalla infedeltà o dall' errore. Verità, certezza, amore sono pel cattolico principii di attività; riti esterni ed autorità ordinatrice sono principii di unità ; l'eternal beatitudine, a cui la preghiera cattolica principalmente aspira, è principio di generosità e di total sacrifizio de' meschini interessi della terra. Mancando alla preghiera di ogni altra associazione religiosa, o tutti o in gran parte, codesti elementi, è chiaro dovervi mancar parimente tutt' i felici effetti che nel sociale incivilimento vedrem derivare dalla influenza dello spirito di orazione, proprissimo della Chiesa cattolica.

Avvertite però, che a ben comprendere tal influenza due condizioni dobbiam noi sempre aver di mira, necessarie in ogni ordinamento sociale : dove non basta che il mezzo prescelto ad un intento sia *per sè* eccellente ; ma deve inoltre esser tale , che le volontà degli uomini consentano ad usarlo. Qual pro che il farmaco prescritto dal medico sia per sè efficacissimo , se io o non posso comprarlo, o non posso inghiottirlo? *Ottime sono quelle leggi*, diceva un animalesco e sozzo, ma in materie pratiche sagace legista inglese (*Benthom*), *ottime son quelle leggi, le quali senzo bisogno di vigilanzo, di sanzione, d' insistenzo , da sè stesse, per dir così , si eseguiscono.* Se la preghiera cattolica dee dirsi *mezzo* opportuno ad incivilire i popoli, dobbiam considerarla non solo *efficace*, ma anche *attraente*.

Ecco dunque in quali termini viene a limitarsi dal fin qui detto la mia proposizione. Io sostengo, che volendo l'Autore e Consummator della fede compire, mediante l'ordine soprannaturale, la natural perfezione dell'uomo, la quale nella società perfettamente incivilita giugne al suo colmo , diede alla società cristiana nella preghiera , che a lei insegnò, un mezzo di civiltà dotato di tali *attrattive* , che mai non fia per andare in disuso ; un mezzo dotato di tal *efficacia*, che usato non può non ottenere perfettamente l' intento. Incominciamo dal dimostrare il primo attributo.

Fu osservazione di un sofista contro i sofisti suoi pari, che tutte le loro dottrine morali , prive d'affetto e di sanzione efficace , lasciano l' uomo gelido ed

inerte 1 : mentre la grand'arte dei legislatori debb'essere, dice il Say, non già di *voler che si faccia*, ma di *far che si voglia*. Pel qual intento, come ognun vede, conviene, per quanto è possibile, congiugnere coll' atto comandato un pronto ed evidente vantaggio dell'operante. L'ordinar le cose in tal modo fa sì, che quanto più ardente è nell' individuo la brama del privato vantaggio sperabile, tanto egli operi più assiduamente a secondar le segrete mire del legislatore in ben comune, senza bisogno di comandi e di sanzioni.

Se dunque il divino Legislatore volle ottener nella società cattolica civiltà somma, non potè adoprarvi industria più prudente che questa, di legare tutt' i vantaggi sperabili dagl' individui all' uso di un mezzo che promovesse efficacemente la civiltà comune. Or la speranza del cristiano, si sa, è riposta nella preghiera: mancassegli pure ogni altra grazia, questa non manca mai : affinissegli pure ogni copia di beni, senza questa tutti verranno a mancare. Tale è la credenza del cattolico; diversissimo sotto questo aspetto e dall' orgoglioso stoico, che da sè spera l'altezza della virtù; e dal sozzo epicureo, che nulla chiede ad un Dio che nulla fa; e dal fatalista, che vede impossibile mutarne i destini; e dal presuntuoso luterano, che tiene in pugno, purchè creda, ogni bene; e da quanti altri mai furono nemici alla libertà umana, od alla grazia superna. Il cattolico finchè sta saldo nel domma, che la preghiera è *necessaria* a salvarsi eternamente, ed ai beni temporali, se non è mezzo assolutamente certo, è almen sempre utilissimo; il cattolico, dissi, sempre sarà allettato a pregare, sia che pensi al Cielo, sia che senta le punture di brame terrene.

Ecco dunque, cortesi Uditori, un primo carattere, per cui il cattolico si contraddistingue fra tutte le generazioni degli uomini: egli è colui che sente perpetuo bisogno di pregare, perchè da sè nulla può, perchè da Dio tutto spera. Al che lo conforta viepiù, come voi ben comprendete, l' aspetto, sotto cui dalla fede gli vien presentato il suo Dio, cui colla carità egli abbraccia. Notava già un vivace scrittor cattolico (DE MAISTRE 2), la religione cattolica esser la sola che seppe dire a Dio *Padre mio*; ed è questo infatti il carattere della preghiera cattolica, indicatoci dall'esordio della più perfetta formola d'orazione *Pater noster*; e spiegatoci poi dall'Apostolo, allorchè disse aver Dio infuso in noi lo Spirito del Figlio suo, gridante nel cuor nostro ABBA, *Padre!* Nè padre solo ma amico, ma fratello Ei ci si diede; anzi tant'oltre innalzò lo spirituale affetto e l' intima confidenza dell' anima, ch' essa osò dirlo (confortata e da' cantici antichi e dall'ultima rivelazione) perfin suo sposo 3. Or dove si troverà in qualsivo-

---

1 ROUSSEAU.
2 *Soirées*. T. 2.
3 *Soror mea sponsa*. Cant. cant. — *Ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt*. Apoc.

glia altra religione sognato un consorzio sì intimo, qual si trova fra noi reale e continuo ed universale? Nel commercio delle pagane divinità co' favolosi eroi? ma codesto era relazione individuale; *pauci quos equus amavit Iupiter*. Nella unità panteistica fra l'uomo e Dio? ma l'unità è distruzione della preghiera, giacchè è ridicolo che Dio preghi sè stesso. Toglietene codeste favole, e poi trovate, se potete, in tutto il gentilesimo il sentimento di amicizia, di tenerezza verso Dio: pregio è codesto di quello *spirito di grazia e di preghiera* promesso agli abitanti di Gerusalemme 1, che da lui imparano l' inimitabil favella de' figli di Dio 2; il cui suono alla natura sì nuovo, sì inescogitabile forzò il cattolico a creare un nuovo vocabolo per esprimerne la soavità, dicendola *unzione divota* 3. Legga egli un libro qualunque di preghiera: se ha l' animo e l' occhio esercitato, s'accorgerà tosto da quale spirito fu dettato: se vi trova *unzione*, là è penna cattolica; se manca l' *unzione*, sia pur sublime il dettato, metafisici i pensieri, soavi gli affetti, lo *spirito di preghiera* vi manca, la penna può essere straniera.

La fede dunque, l'affetto, il bisogno; o, in altri termini, la mente, la volontà, il senso e morale e materiale, tutto invita il cristiano alla preghiera verso un Dio, ch'egli crede provvido reggitore e padre amantissimo: al che se aggiugnete i comandi di Dio e della Chiesa, gli esempii e privati e sociali, gl' inviti ripetuti all'occhio dalle pompe, agli orecchi dallo squillo de' bronzi e dall'armonia degli organi, l'applicazione varia de' sacri riti ai momenti più solenni della mortal carriera, al nascere, al crescere, allo stabilirsi, all'infermare, al morire ecc.; voi vedrete che l'orazione del cattolico non solo divien naturale e spontanea, ma divien *continuo*; quale appunto gliel'impose l'Autor di sua fede, allorchè disse: *Sempre vuolsi pregare, nè mai rimanersene*. La qual *continuità* dell' elevazione mentale in Dio, quanto è propria del cattolico, tanto aggiugnerà di valore a tutto ciò che appresso diremo sopra la efficacia *civilizzante* della sua preghiera: giacchè qual effetto dee produrre un mezzo efficacissimo, quando l'applicazione ne sia continuata senza posa! Soprattutto non essendo codesta *continuità* un conato d' immaginazione o di arbitrio, ma una spontanea conseguenza di quel domma, che gli dimostra dappertutto un Dio presente ed operante in ogni creatura, e di quell'affetto che dappertutto abbraccia un Dio amico e padre. Di che ridonda nella preghiera cattolica tal soavità d'affetto e nei trasporti delle anime pie tal sublimità e tenerezza di simboli e di espressione, che la natura non li comprende, e la miscredenza li deride. Definizioni che ben dimostrano, meglio forse di quanto o seppi dirne o potrei aggiungerne, quanto diversa da ogni altra

---

1 *Effundam super habitatores Hierusalem spiritum gratiae et precum*. Zach.

2 *Dedit potestatem filios Dei fieri*. Io. 1.

3 *Unctio eius docet nos*.

preghiera sia la preghiera cattolica, considerata sotto questo primo aspetto dell'allettamento che l'accompagna. Si: il cattolico è *l'uomo d'orazione*, come il suo tempio è *casa d'orazione: Domus orationis vocabitur.* Uscite dalle città cattoliche, e troverete folla al teatro, alla borsa, al caffè, al parlamento, al ridotto .... ma il tempio lo vedrete deserto, fuori de' giorni e de' momenti solenni! Il cattolico prega sempre, anzi dell'orazione ha formato uno stato particolare, una professione! Vi sono comunità intere destinate *a pregare!* L'empio, l'eterodosso le deride? tanto meglio. Egli dichiara che la sua preghiera è sì tutt'altro dalla nostra, che neppur sa comprendere l'assiduità nostra all'orazione.

Ecco dunque, se mal non m'appongo, più assai che non occorreva a provare la prima parte dell'assunto: ecco dimostro ad evidenza che, se la preghiera è mezzo di civiltà, il cattolico sarà lo atto perennemente di coltivar senza pur avvedersene la civil perfezione, mentre pensa ai più cari suoi interessi: se chiede a Dio il suo regno; se implora pace per sè, vita a' suoi, sostentamento e difesa, triegua da avversa fortuna, scampo da pericolo, rimedio alle infermità (e chi e che da tali ansietà non sia incalzato continuamente a pregare?), egli è sospinto a lavorare in segreto pel grande edifizio di civiltà perfetta, a tessere senza vederlo il grande arazzo disegnato dalla Provvidenza sopra l'orditura della società.

Ma la preghiera cattolica è ella realmente mezzo di civiltà? e mezzo più efficace di quella preghiera che può essere ispirata o da natural pietà all'infedele, o da reminiscenze cristiane all'eretico, allo scismatico? Sostengo che sì: perocchè le proprietà che l'accompagnano, preparano da prima negl'individui alla società una materia adatta: poscia li congiungono con forme di società perfettissima. Influenza della preghiera ad incivilir gl' individui, influenza ad incivilir le società: eccovi dunque due punti da chiarire; tenendo sempre innanzi agli occhi che cosa è preghiera cattolica e civiltà. Incominciamo dagl' individui.

Se vi è impresa difficile nel mondo politico, è questo primo lavoro preparatorio, con cui gl' individui vengono disposti, come già i materiali del tempio Salomonico, ad incastrarsi da sè nell'ordine sociale senza bisogno di colpi nè romor di martelli. E di tal difficoltà molte sono e gravi ed evidenti le cagioni. Imperocchè dall'un canto la perfezione degl' individui dipende in gran parte dalla social vigilanza; questa dalla perfezione della società; giacchè nella società imperfetta la vigilanza o sarà debole come nel medio evo, o soverchia ed oppressiva come in molte società antiche e moderne. Dall'altro canto difficilmente può rendersi perfetta la società composta d' individui imperfetti: onde sogliono dir i politici, a popolo rozzo mal adattarsi una legge perfetta.

La natura, guidata dalla Sapienza infinita, ha supplito a tal difficoltà nella società domestica, ch' ella stessa ordinò, dando ai coniugi l'elezione scambievole, e il diritto e dovere di educazione: collo scegliere, ognun de'coniugi contribuisce all'assortimento armonico de' due primi individui; coll' educare, predis-

pone alla convivenza domestica gl' individui crescenti, dispostissimi in quell'età a rivestirne le forme. Ma queste forme domestiche son elleno proprie alla pubblica associazione? Se non intervenga altro elemento di unità, è facile il comprendere che ogni capo di famiglia ispirerà idee particolari, interessi particolari, intenti particolari. Vorrete voi distruggerli? distruggerete la famiglia, o certo la sua libertà e felicità.

E poi con quali mezzi la società potrà, senza tirannia, dominar le idee, gli interessi, gl'intenti? con quale autorità comanderà agl'intelletti ed ai cuori? La religione, ognun lo sa, la religione è la sola capace di prepararli all' attrazione reciproca coll' affinità delle dottrine morali assicurate dalla infallibile sua parola autorevole 1.

Or vedete com' ella imprende l' opera e la eseguisce. La prima difficoltà nel maturare il volgo ai progressi sociali è senza fallo l' incapacità di sua mente al raziocinio: incapacità sì nota, che gli antichi sofi, disperandone, le chiusero le porte del tempio, avvolgendosi nelle ombre dell'arcano con pochi e scelti proseliti: i sofisti moderni poi, dopo aver tentato di spargere nel volgo la lor *filosofia* insegnandogli a leggere e scrivere, o abbandonarono dispettosamente alla Chiesa i *gredins* 2, o continuano a dolersi che il volgo è rozzo e non discorre, con tutte le stampe a vil prezzo e le Lancastriane. E pure costoro si contenterebbero di ammaestrar il popolo nelle scienze materiali e nelle maniere urbane; e se lo vedessero abile agli opifizii, desto alle imprese commerciali, industre ad ogni coltura campestre, lo diriano beato 3, lo diriano filosofo.

Or venga la Chiesa, e spiri al cattolico la preghiera di *fede;* qual sarà il primo suggerimento ed il primo frutto? Ognun ben sa che la radice dello spirito di orazione è fitta nel meditare: chi non medita pregherà col labbro, ma col cuoro non mai 4. Infatti pel cattolico ammaestrar all'orazione e ammaestrar alla meditazione sono termini poco men che sinonimi. Or che vuol dire *meditare* se non *filosofare?* ponderar la verità e certezza de' principii, svolgerne rigorosamente tutte le conseguenze, misurarne le applicazioni nell'opera: ecco, siccome ognun sa, che cosa intendesi dal cattolico per *meditazione.* A questo interno lavorio invita la Chiesa quando invita a pregare, porgendone a ciascuno de' suoi proporzionati i mezzi: al rozzo il rosario o la via della croce, al dotto gli slanci dei salmi o gl' itinerarii di Bonaventura, di Anselmo, del Bellarmino. Le lezioni so-

---

1 L'infame libro del MICHELET: *Du prêtre et de la femme* etc. rese poc'anzi testimonianza, senz'avvedersene, alla forza della religione sopra gl'individui e sopra la famiglia, allorchè accusò il prete di dividere dal marito incredulo la moglie e i figli. Vedi la *Revue des deux mondes*, T. IX, p. 377 e segg., Febbr. 1845.

2 VOLTAIRE.

3 *Beatum dixerunt populum cui haec sunt.*

4 *Labiis me honorat: cor autem longe est.*

un diverse, ma il magistero è comune: tutti debbono meditare, perchè tutti debbon pregare. Pongasi loro a'fianchi un direttore sperimentato che li guidi, e vedrete come il *testimonio fedele dichiarondo il sermone celeste darà intelletto ai parvoli* 1! Deh quanto è diversa questa pedagogia celeste della Chiesa che ad ogni idiota prepara nel *maestro* di spirito un *dichiaratore*, da quella scuola *biblica* che gittandogli fra le mani un testo muto ed oscuro « va, gli dice, leggi ed indovina! » E perchè non fanno costoro altrettanto nelle loro università? perchè non alzano alle cattedre, invece di professori, volumi aperti, dicendo agli scolari che *leggano?*

La Chiesa dunque, vera educatrice de' popoli, per insegnare a pregare insegna a meditare, e insegnando a meditare ammaestra il volgo a filosofare, perfezionando la natural sua logica con una perpetua applicazione alle più sublimi verità, agevolata dalla voce viva d'un *maestro di spirito* cioè di *spiritual filosofia.* Or io domando, troverassi mai altrove una scuola di logica sì adatta al volgo, sì applicata ai singoli, sì universalmente frequentata 2?

Ma questa logica così perfezionata da continuo uso, non è se non l'istrumento: istrumento per sè indifferente a formare il filosofo e il sofista. Che cosa si ricerca nel primo a differenza del secondo? Ognun lo sa: veri, certi e saldi principii con sincero amor del vero che li fecondi di legittime deduzioni. Chi discorre *senza saldi principii*, fabbrica in aria: chi da veri principii discorre a conseguenze senza *amor sincero di verità*, travede e si perde. Se dunque la Chiesa dee formar nel fedele un vero filosofo colla preghiera, conviene che in questa, oltre lo strumento del raziocinio gli somministri e la verità accertata e salda, e la sincerità dell'affetto indagatore. E sì, questi due sono appunto altri due naturalissimi effetti dello spirito di preghiera nella Chiesa cattolica!

Riguardatela in primo luogo rispetto al suo fine: la preghiera del cattolico aspira essenzialmente al regno di Dio, ed all' ordine di giustizia per cui esso si ottiene 3. Diversissimo in ciò il cattolico dall'infedele idolatra e dal giudeo carnale, sa benissimo non potersi chiedere con preghiera decente un ben temporale, se sia alieno dall' ultimo suo fine 4: onde il primo suo sguardo, allorchè si mette a pregare, si volge al Padre ch' è ne' cieli, e gli chiede il suo regno, regno di beatitudine in cielo, regno di ordine sopra la terra. Alla qual richiesta

---

1 *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* Ps. 118. — *Testimonium Domini fidele sapientiam praestans parvulis.* Ps. 18.

2 « *Solo desde el Cristianismo se* « *encuentran, por decirlo asì, catedras* « *de la mas sublime filosofia, obiertas* « *à todos, en todos lugares, para todas* « *las clases del pueblo* » (BALMES, ivi, pag. 222). Ma qual è il tempo di studio per chi frequenta codesta scuola, se non la meditazione?

3 *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius.*

4 *Non petitur in nomine Salvatoris, quod petitur contra rationem salutis* (S. AGOST.).

vanno essenzialmente accoppiate le idee delle verità più sublimi di metafisica ed etica naturale: giacchè Colui al quale ei si volge è il creatore, conservatore, provveditore universale; chè se tal non fosse nol pregherebbe. L' occasione di pregare è la continua lotta fra il tremendo dualismo del bene e del male, e fisico e morale, la quale gli ricorda continuamente e la caduta del primo padre, primo fonte di colpa e di sciagure, e la debolezza delle proprie sue forze, e la pietà del Dio riparatore, e la grazia con che ei lo conforta, e la necessità di sua cooperazione, e quel premio ultimo che, coronando le sue vittorie, giustificherà pienamente la Provvidenza. Esistenza e giustizia retributiva di Dio creatore, immortalità e libertà dell' uomo, suo peccato, sua pena, sua riparazione, sua fiaechezza, sua elevazione per la grazia .... non sono codesti in due parole i dommi capitali di una metafisica ed etica cattolica?

E dottrine sì sublimi non sono pel fedele che prega, opinioni confuse ed incerte: l'autorità che gliele insegna è per lui sì gagliarda, ch' esclude ogni dubbio; il modo con cui le verità si rappresentano, è sommamente reale e preciso: e siccome reo diverrebbe nella propria coscienza, se ammettesse un momento di esitazione, così reo diverrebbe se introducesse nelle dottrine la menoma diversità.

Ben so che certa specie di genio filosofico *indipendente*, mal soddisfatto della docilità cattolica mi obbietterebbe, se mi udisse, appunto per questo il cattolico non poter mai essere filosofo, perchè bee per autorità, non discorre per ragione. Ma non dovendo io, per non uscir dal mio tema, dimostrargli adesso la somma ragionevolezza anche dei semplici fedeli e per l' autorità a cui si appoggiano, e per l' evidenza naturale di molti fra que' dommi ch' essi credono; mi contenterò di fargli osservare non essere la obbiezione contraria al mio assunto. Imperocchè non presi io già a dimostrare essere ogni fedele che prega, un acuto speculatore ontologico; ma semplicemente infondersi colla preghiera il vero spirito filosofico-sociale, di che il volgo è capace. Or questo spirito non esige che si risalga in tutto e sempre alle prime cause per via di razionale evidenza, la quale anzi all' uso del viver sociale di rado suole accoppiarsi. Lo spirito filosofico richiesto principalmente ai progressi della civiltà è quella sapienza riflessiva e ragionativa, che, fondandosi principalmente sopra l' ordine reale delle cose, deduce rettamente e con intimo convincimento le pratiche conseguenze: quella in somma che dall'antico senno sortì per la prima volta il nome di *filosofia;* la quale ignara di ossigene e d' idrogene, di crogiuoli e di vapori, di *fenomeno* e di *noumeno*, di differenziazioni e d' integrazioni, si contentava di ricercare qual sia la beatitudine dell'uomo, e quale la via per giugnervi. Alla qual filosofia se colla preghiera venga somministrato dalla Chiesa e l' abito di discorrere maturamente e verità indubitate sopra cui discorrere, null' altro mancherà se non che vi si aggiunga un amor sincerissimo di verità.

Or non è questo appunto, Signori miei riveriti, uno de' principalissimi, se non anche il principalissimo effetto della preghiera cattolica nell'ordine della vita presente? Certo ehe l'animo umano è avido naturalmente del vero: *quid enim fortius desiderat anima quam veritatem* [1]? Ma lo distoglie non di rado dall' abbracciarlo senza riserbo l'udirsi chiedere dal vero il saerifizio del *piacevole:* l'affetto, ehe a tale inchiesta ribellasi, annebbia allora, come ognun sa, l'intelletto; e lo indnce, sia pur fornito di principii sanissimi, a disdirne le conseguenze, a mascherarle, a dubitarne. Se dunque la preghiera cattolica è essenzialmente *moderatrice dell'affetto,* ella dovrà dirsi ristoratrice naturale dell'amor di verità, e però della rettitudine de' giudizii.

Or ehi è mai fra' cattolici che ignori, *la moderazion degli affetti* essere della orazione come necessario principio, così spontanea conseguenza? In che altro fanno essi consistere la remota preparazione al pregare, se non in questa tranquillità di mente sgombra da cure di secolo, da passioni violente, da svagamento di affari? Non è appunto *perchè possa pregare*, che l'Apostolo insinua al fedele il rinunziare o per sempre o almeno per alcun tempo all' uso de' dritti più naturali ed ai vincoli de' più legittimi affetti [2]? Non è quasi assioma « un cuo- « re agitato non poter meditare? »

Che se la passione tiranna non dia posa alla mente, allora qual è il primo intento del fedele che pur si sforza a pregare, se non l'otteneme vittoria, ed acchetar la tempesta? Prega l' infedele agitato da' suoi affetti, ma per otteneme l'appagamento: lo stoico se ne sente i pungoli, s' irrigidisce, ma non prega: il miscredente si divincola fra' travagli, ma nulla aspettando dal cielo non prega. Il cattolico allora prega più fervido, quando la guerra delle ribellanti passioni più incalza, ma prega per resistere, e pregando infatti resiste [3]. E ehi non provò mille volte qual sorga serenità repentina, pronunziata appena l' invocazione « *Salvateci, o Dio, siam perduti* [4]? » Se il breve ritardo del solo recitar l' alfabeto parve già ad un filosofo pagano medicina della collera, che dovrem dire del farmaco apprestato al fedele nell'orazione dalla filosofia cristiana, ehe non solo ritarda la foga dell' ira, ma l' addolcisce coll'affetto, e la chiarisce colle verità meditate? Nel che, come voi ben vedete, io prescindea finora dalle grazie soprannaturali da cui va sempre accompagnata la preghiera cristiana; ma sarebbe egli giusto, parlando fra' cattolici, il separarnela?

Or aggiugnetele dunque codeste grazie a quanto finor si disse: aggiugnetele a quella mente che medita, e vedete di qual luce smagliante la investe; a quel-

---

1 S. Agostino.

2 *Ad tempus, ut vacetis orationi... Qui sine uxore est cogitat quomodo placeat Deo* (1 ad Cor.).

3 *Ne nos inducas in tentationem.— Faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.*

4 *Salva nos, perimus.... Imperavit vento et mari, et facta est tranquillitas magna.*

le verità ch'ella crede, e vedete con qual fermezza vi aderisce; a quel cuore che combatte, e vedete con qual soavità ei sa vincersi. Qual meraviglia, accademici ornatissimi, che, edocate con magistero sì confacente alla natura, e sì efficace per la grazia, tante anime pie, benchè idiote, veggano sì adentro (i fatti son notissimi) negli arcani celesti? che tanta sia l' adesione del cattolico alla verità, che giunga a sigillarla col sangue? che tanta sia in lui la serenità, l' equanimità, l' aggiustatezza dell' animo, che anche nella ruvida scorza di un campagnuolo, di un mandriano, possa dipingere quanto ha di bello e di vero la decenza e l'urbanità civile? non già quella che insegna con qual mano dee maneggiarsi il bicchiere o il cappello, in qual posizione porgersi il saluto, con quali formole intrecciarsi un complimento: ma quella orbanità e decenza che tutta consiste in un andamento libero da ogni esorbitanza, e che nasce sincera e spontanea da un animo temperato e quieto.

Le quali considerazioni da me finora teoricamente proposte se voleste dimostrate praticamente dal fatto, basterebbe solo che mi permetteste d' interrogarvi: « Qual è oggidì la scuola più frequentata, il magistero più accreditato di vita interiore? » Niuno fra voi esiterebbe a rispondermi: *gli Esercizii spirituali.* Questo gran mezzo, prescritto da tanti ordinamenti di prelati, di principi, di educatori, di direttori, di missionarii, or come preparazione alla sacra ordinazione, or come riforma di una vita scandalosa, or come esordio di condotta cristiana, or come accaloramento delle pie associazioni, or come conversione d'intere città; questo gran mezzo, io dico, sembra ormai per uniforme sentire di tutta la Cristianità dichiarato il più idoneo d' ogni altro a far che l' anima umana cooperi alla grazia, e s' introduca, s' innoltri, si perfezioni in quell' abito di spirituale andamento che *vita interiore* suol dirsi, e che dee dar leggi e vigore a tutta la vita esteriore. Or che son eglino gli Esercizii spirituali se non un corso di morale filosofia cristiana abbassata al livello dell' universale? Vi accorre in folla il volgo cattolico, e ascolta, e comprende, e riflette, e inferisce la pratica, come i fatti continuamente dimostrano. Or che cosa ode egli insegnarsi in quel sacro ritiro? Gli s' insegna in primo luogo la logica del meditare, dandone prima i precetti, ed aggiungendo poscia la meditazione in pratica: le materie poi del meditare sono un breve corso, ma solido ed affettuoso, di morale naturale e cristiana ridotta a rigore scientifico: giacchè partendo da quell' assioma ch' è principio di tutte le scienze pratiche: « *l' operar dee determinarsi dall' intento, come il mezzo dal fine* », prosieguono ad esplicare nell' intelligenza de' popoli il dovere che li stringe all'obbedienza verso il Creatore; i danni che risultarono e risultano dal non aver ubbidito; la necessità di un Dio che soccorra cogli esempii del vivere, col magistero de' precetti, col conforto della grazia. Le quali verità fondamentali di tutta la cristiana filosofia, come divengano accessibili al volgo, come ne commuovano gli affetti, come ne riformino le opere, uopo non è ch'io lo dica, parlando in un'adunanza cattolica a cui son sì noti i portenti degli Eser-

cizii e delle Missioni. Solo ricorderò per ciò che spetta alla mia trattazione, che questa scuola, ove il raziocinio del cattolico in ordine alla pratica sì universalmente si aguzza, ove l' intelletto s' imbeve delle verità più sublimi, la volontà degli affetti più santi, la operazione delle norme più rette, ella è nel tempo stesso la grande scuola oggidì frequentata da chiunque vuole apprendere lo spirito di orazione, filosofi e volgo.

Ed ecco, saggi uditori, alcuni cenni della efficacia morale della preghiera cattolica. Mi si presenti, di grazia, qual altro si vuole dei culti, delle religioni terrene, e mi mostri o una certezza uguale de' dommi, o una ugual sublimità ne' pensieri, o un'applicazione uguale nel meditarli, o una ugual rettitudine di deduzioni, o una ugual serenità di mente, o una uguale universalità nel magistero; ed io consentirò a darmi per vinto. Ma se l'infedele, il maomettano, l' israelita pregando non s' ergono dalla terra, se l' eretico, sforzandosi di balbettar il linguaggio cattolico, non sa ove trovarne maestri, ove appoggiarne la certezza, e giugne a ridere della pietà perchè più non vi trova ragionevolezza; consentasi pure al cattolico il vantare la sua preghiera qual vero mezzo d' educare il volgo a filosofia sociale; e cessi di mirarsi questo mirabile magistero qual oziosa quiete di gente inetta.

No, non sono perduti per gl' interessi dell' umanità i giorni di preghiera, i giorni di festa: odanlo e l' intendano una volta quegli avari economisti che deplorano il danno di un ebdomadario riposo conceduto all' operaio dalla provvidenza del comun Padre: il giorno di preghiera è giorno destinato a formar nel volgo l'abito di filosofare, ad infondere la cognizione de' principii, a suggerirne le conseguenze morali, a modellarne e forbirne le maniere 1. E poichè nessuna forma di religione umana terrà mai così fermo il dovere di consecrare a Dio il dì della festa, così nessuna religione sarà mai sì certa di vedere adoprato dai suoi seguaci il gran mezzo della preghiera.

Prega dunque il cattolico, e pregando impara, benchè idiota, a discorrere, ed ha materie sopra cui discorrere, e sincerità di affetto per ben discorrere, e direzione opportuna a ben riuscirvi, e stimoli continui a frequentar questa scuola.

---

1 Così leggeasi questa dissertazione all' accademia di Religion Cattolica nel Luglio del 1846. Ma qual confermazione grave e solenne è venuta poscia ad aggiungervi la grande associazione francese per l' osservanza delle feste? la quale per tutto quel grande impero si va ristorando sotto gli auspizii dell' Episcopato in nome della religione! Non si tratta solo, come dicea il Comitato di Valenciennes al Vescovo M. Regnier, di benefizii morali e sociali, ma perfino di benefizii economici, avendo molti impresarii dichiarato riportarsi dai 6 giorni di lavoro ugual profitto dopo il riposo festivo, che senza questo riposo dal lavoro continuo dei 7 giorni malamente conchiuso colle orgie del Lunedì seguente — V. *Univers* 6 Settembre 1854.

Preparato così l' individuo e colla luce della mente e col calor dell' affetto, potrà poscia produrre que' frutti di civiltà, che mai non ispuntaron finora dalle lunghe ed oscure notti della zona glaciale.

Ma a fecondarne gl' innesti, che la preghiera inserì nell' individuo umano, vediamo adesso qual forza abbia la preghiera stessa, considerata non più come interno magistero del cuore, ma come esterno vincolo di social perfezione. Se mi verrà fatto di dimostrare che la preghiera cattolica sublimando gl' intelletti de' fedeli al fine più nobile che una società prefigger si possa, li unisce fra loro co' vincoli più gagliardi che possano immaginarsi, e con tal magistero li armonizza che perfettissimo risulta l' accordo, e pur senza violenza alcuna; chi potrà negare alla preghiera la gloria d' essere stromento efficacissimo di social perfezione? Or il dimostrarlo sembrami agevolissimo, purchè prima chiaramente si determini, che cosa intendiamo per civiltà ossia perfezione sociale. La società umana è la congiunzione d' uomini, cioè d' esseri intelligenti, volenti ed organici verso un fine o bene comune. Dunque la sua perfezione dee consistere in una perfetta *congiunzione di uomini* perfetti per un *fine* perfetto, da conseguirsi con perfetta *operazione intellettuale, morale e materiale!* I quali elementi debbono essere fra loro armonizzati in tal proporzione, che l' operazione sociale ottenga *efficacia* somma nel conseguimento del fine. Imperocchè l' associazione è mezzo con cui la Provvidenza volle agevolare in terra all'individuo il conseguimento del Bene infinito a cui lo destinò in cielo: or la perfezione del mezzo è appunto l' essere realmente *mezzo* cioè conducente al fine ossia *efficace*. Ond' è che, se nella società cresca uno degli elementi sproporzionatamente in paragon dell' altro, in modo che renda difficile l'operazione sociale (se, per esempio, ad individui imperfetti s' imponga troppa perfezion di leggi, o con autorità debole vogliasi governare moltitudine sterminata ecc.), questa mancanza di proporzioni armoniche renderà difettoso nel complesso ciò che formerebbe il perfetto negli elementi isolati: appunto come sarebbe difettosa sopra il busto dell'Apollo di Belvedere la testa dell' Ercole Farnese, o nell' orologio di Campidoglio la molla del più perfetto cronometro.

Fine perfetto, congiunzione perfetta d'individui perfetti in perfetta armonia, ecco dunque in breve l' idea di social perfezione che appellar sogliamo civiltà sociale. Se io vi dimostrerò essere la preghiera un mezzo efficacissimo a conseguir questo complesso armonico nella società cristiana, avrò, parmi, liberata appieno con voi la mia parola. Entriam nell' arringo.

Ma perchè la dimostrazion riesca evidente mi è forza svolgere coll' analisi le idee contenute in ciascun de' quattro indicati elementi di civiltà: *fine, congiunzione, individui, armonia*. Incominciamo dal *fine*. In che consiste ella la perfezione del fine sociale? Se la società non opera se non coll' operar degli associati, e se gli associati tutto il loro operare deggiono subordinare all' ultima felicità;

parmi evidente la perfezione del *fine* nella società consistere in questo appunto, che l' operar sociale sia esso pure a quell' ultimo fine subordinato. Se non che quest' ultimo fine medesimo potendo contemplarsi or nelle proporzioni puramente naturali, or sublimato dalla rivelazione all' ordine beatifico, perfettissima sarà la società se a quest' ultimo grado s' innalzi mirando a beatitudine soprannaturale.

Or chi non vede di quanta efficacia esser debba la preghiera a perfezionare il fine della società cristiana così sotto il primo aspetto di naturale onestà, come sotto il secondo di soprannatural carità? La cosa è così evidente ch' io non oso intertenermi a lungo nel dimostrarvela: specialmente dopo aver già provato che tanta perfezione ella ingenera nell' individuo, sì col moderarne l' intemperanza delle passioni, sì col dirizzarne le mire alla supernal felicità. Certamente non è possibile che una società, ove gl' individui sieno temperanti negli affetti, e soprannaturali negl'intenti, non ordini a somma perfezione tutto eziandio l'operar sociale. Che dunque la preghiera cattolica produca in individui perfetti tendenza sociale a fine perfetto, parmi non aver bisogno d'ulteriore dimostrazione: onde passo a contemplare gli altri due elementi, nei quali l'influenza della preghiera potrà sembrare a prima giunta meno immediata ed evidente. Il secondo elemento di civiltà è la *perfetta congiunzione* degl' individui associati: la qual perfezione inchiude molte parti difficilissime ad ottenersi al medesimo tempo nella civil società. Imperocchè tanto più cresce la perfezione di congiunzione quanto in primo luogo è *più numerosa* in lei la moltitudine associata; quanto in secondo luogo ella è *più stretta* per la gagliardia de'vincoli: i quali due elementi, come ognun sa, sogliono tenzonar fra di loro; essendo difficilissimo che i molti sieno intimamente congiunti, ovvero che i pochi intimamente congiunti, senza perdere della congiunzione, crescan di numero.

La congiunzione poi dovendo fra uomini legare gl'*intelletti* svarianti e le libere *volontà*, dipende in gran parte dall' apprensione uniforme del fine, dalla subordinazione delle volontà libere ad una sola gerarchica autorità, e finalmente dalla carità comune che lega civicamente gli associati.

Se dunque io vi dimostrerò nella preghiera cattolica un mezzo efficacissimo ad ottenere perfetta congiunzione di uomini innumerevoli per mutua carità e per comun tendenza ad uno stesso fine sotto una comune gerarchica autorità; vo l' avrò dimostrata, per questo secondo elemento di *civiltà*, per la *congiunzione degli associati*, stromento efficacissimo. Or chi non vede in primo luogo come la preghiera cattolica in tutte le sue varie forme, appunto perchè *cattolica*, inchiude il sommo della universalità di luogo e di tempo? Se tutto quasi il merito di tal preghiera dipende dal comunicarsi con *tutt*'i fedeli, come ne insegna il simbolo apostolico nell' articolo LA COMUNION DE' SANTI; e se per conseguenza, co' *soli* fedeli è lecito il *comunicare* nell'*orazione*, come ne impone costantemente la Chiesa; l' orazione cattolica è dunque essenzialmente una orazione *sociale*, ed a lei

sola compete un tal privilegio. Preghino pure a lor posta lo scismatico e l'eretico; la lor preghiera, se è ereticale o scismatica, sarà frutto o fomento di divisione; preghino il maomettano, il giudeo; essi pregano col ferro alla mano o coll'odio nel cuore: preghino gl'infedeli idolatri; essi pregano per sè soli un nume o domestico o gentilizio o nazionale. E se anche tutti costoro adempir volessero colla preghiera il debito di umana universal carità, pregherebbono al più con una certa congiunzione più negativa che positiva, fondata nel non volere il male anzichè nel cospirare positivamente al ben comune. Solo il cattolico può abbracciar *tutte positivamente* nella sua preghiera le genti, perchè solo egli ha dottrina *positiva*, destinata a *tutte* cattivarle in ossequio della fede. Senza la qual dottrina *positiva* indarno pretenderebbesi stabilir fra gli uomini umana associazione perfetta: giacchè l'uomo non è egli *animal ragionevole*? l'associazione non sarà dunque *umana* se non congiugne gl'intelletti. Or dove si congiungono gl' intelletti se non nel vero a cui consentono concordemente? dove mai potrebbon essi *habitare in unum* fuor della verità? essi che nella sola verità possono quietare e gioire? Si risponderà forse che a costituir l'umana società basta qualsivoglia verità di ordine *pratico* ed anche sol *materiale*; perocchè una società filarmonica o commerciale sussiste pel solo consenso nel diletto armonico o nel lucro pecuniario. E sia pure: ma può ella dirsi *perfetta umanamente* o *umana perfettamente*, mentre esclude dall' associazione l' obbietto più proprio della più nobile delle facoltà, il Vero assoluto; esclude l'interesse più caro delle volontà, il Bene eterno?

Indarno dunque la moderna tolleranza filantropica si lusinga di stabilir fra gli uomini l' universal società, togliendo la disparità d' intelletto col *tollerare* ogni dottrina. Suppongasi pure ch'ella potesse l'impossibile, potesse, dico, sopir nell'uomo la luce d'intelletto e l'ingenita bramosia del vero; con questo li avrà ella associati? ... Sì: li avrà associati in *quanto uomini*, appunto come, togliendo loro ogni capital di danaro ed ogni bramosia di lucro, li avrebbe associati *in quanto negozianti* in una universal società di *commercio*. Certamente ogni società di negozianti per questo è *particolare*, perchè esclude dal suo seno chi non concorre nella *materia* d' industria e nell' *intento* di lucro: togliete agli associati questi elementi di singolarità, essi rientreranno nella società *universale*. Ma codesta società potrà dirsi società di *commercio*?

Quella sola dunque è società *perfettamente umana*, che congiugne in positive dottrine gl'intelletti di tutti gli uomini; quella sola può divenir tale, che mira e tende a congiugnerli in tale unità. Or la religione cattolica è la sola che miri a termine sì glorioso per mezzo della fede e della carità. Dunque la preghiera cattolica, linguaggio proprio di codesta religione, è il mezzo efficacissimo di universale associazione, come il *mezzo* precipuo della congiunzione nazionale è la lingua nazionale.

Sì: ogni cattolico che prega dee ricordarsi naturalmente la società in cui prega, la fede comune da cui è illuminato a pregare, la carità fratellevole che ve lo conforta, lo scopo universalissimo a cui è rivolto, vale a dire il *regno di Dio e la sua giustizia* 1, ossia l'ordine per cui vi si arriva. La preghiera forma dunque nell'animo del cattolico un'abituale inclinazione a considerare l'associazione degli uomini tutti nelle braccia del Padre celeste come apice della social perfezione: *Pater noster .... adveniat regnum tuum.*

Ma questo che abbiam detto dell'*universalità* è proprio della preghiera cattolica sotto qualunque sua forma, giacchè sempre essa nasce nel grembo della social *comunione*. Esaminatene ora le forme varie, e vedrete com'esse tendono efficacemente a questa immensa unità di luogo e di tempo, a cui tende come col nome così collo spirito il *cattolicismo*. Volete esaminarne la preghiera *privata*? la vedrete animata da spirito universale in quelle parole che alla più eccellente di nostre preci servon di esordio, *Padre nostro*, e in tutte quelle altre formole tradizionali tramandate alla nostra dalle generazioni anteriori, alle quali con tal mezzo ella risale e si unisce. Rida pure il protestante di codeste preci ridotte a formola: ben gli sta ch'egli preghi con formole private, come pensa con ispirito privato. Noi che preghiamo in unità di spirito, ci stringiamo con tutte le genti di tutte l'età alle medesime formole nello stesso linguaggio.

E se tale è lo spirito della *privata*, quanto apparirà più evidentemente sociale lo spirito della preghiera *pubblica!* Guardatene, per esempio, il primo atto, il più nobile, il più solenne, voglio dire il sacrifizio. Avrebbe mai uomo saputo ideare cosa più divinamente sociale del sacrifizio cattolico, ove il *convito* comune, simbolo naturale della più intima familiarità, porge a tutti gli uomini un pane sovraceleste non già solo specificamente, ma *individualmente* identico a quello che da diciotto secoli fu spezzato fra' cattolici e distribuito col nome di *comunione*? Il qual cibo, essendo nel tempo stesso Vittima augusta dell'universal sacrifizio, richiama lo sguardo del cattolico a quell'atto solenne in cui si affissarono pe' quaranta secoli precedenti gli sguardi, le brame e le speranze dei patriarchi; e congiugne nella più perfetta unità di persone, di luogo, di tempo i pensieri, gli affetti, l'esterne adorazioni di tutt'i giusti d'ogni età. Deh, Signori miei, qual può darsi, qual può immaginarsi in una società che dura nel tempo e si stende negli spazii, unità più reale, più vasta, più spirituale?

Che se pongasi mente a ciò che dimostra l'angelica mente dell'Aquinate, tutto nella Chiesa essere ordinato all'Eucaristia, la predicazione ad istruirne i fedeli, i sacramenti a predisporveli, la liturgia ad accompagnarveli, la gerarchia ad ordinarveli; ben si vedrà che tutti codesti elementi dovranno dal sacrifizio

---

1 *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius.*

partecipare il suo carattere di *universalità*, come i mezzi dal fine ricevono la loro impronta caratteristica; e per conseguenza si comprenderà come la preghiera cattolica, di cui il sacrifizio è l'atto più solenne, più devoto, più efficace, è mezzo proprissimo a congiungere nella unità sociale i popoli *tutti*. Qual meraviglia dunque che in tutto il suo culto la Chiesa porti l'impronto di *universalità* come lo porta nel nome? Vedete la sua gerarchia: ella tende a dominare tutta spiritualmente la terra, ed a perpetuarsi ne' secoli. Udite i suoi cantici: temprati, tre o quattro mila anni fa, sopra le cetre del Re profeta o sopra le labbra delle donne d'Israello alle sponde dell'Eritreo, essi echeggiano ogni giorno sopra le più remote spiagge ove spunta o tramonta il sole, ripetuti in una favella universale da tutte le lingue cattoliche. Seguite i passi de' suoi missionarii: essi recansi a disdoro se il figlio audace di Giapeto tocchi colle sue prore un lido, ove ad accoglier la prece del neofito cattolico già non sorga la immagine del Nazzareno crocifisso. Ai sacramenti ch' ella amministra va congiunta l'idea di una universal società fuor di cui essi mancano: alle sue pompe ella invita anche da lidi remoti i suoi figli: ed in secoli ancor semibarbari la solennità del giubileo avvera appiè del Pastore universale una perfettissima unità di tutt' i popoli conosciuti, raccolti a pregare sopra la tomba del primo lor Padre e Maestro.

Ed ecco contemplata la preghiera cattolica in ordine alla serie delle generazioni ed al *numero* degli associati ch' ella congiugne. Poco però gioverebbe che sterminato fosse il *tempo* e il *numero*, se debole fosse la *congiunzione*: una società, ove non sia proporzionata al numero la forza unitiva, diviene in brev' ora moltitudine confusa, e cessa di essere una *gran società*. Or il proprio della preghiera cattolica è appunto lo stringere quell'immensa moltitudine ch' ella abbraccia, co' vincoli principalmente spirituali; vincoli i più gagliardi che idear possa l' ingegno politico.

Imperocchè, se ben si mira, la gran difficoltà del congiungimento sociale da tre gravissimi ostacoli principalmente derivasi, cioè dalla difficoltà di persuader gl'intelletti intorno alla rettitudine intrinseca delle leggi, dalla difficoltà di svincolare le volontà dall' interesse privato, dalla difficoltà di conciliare gli animi esacerbati da giornaliere offese ed intoppi. La difficoltà poi di superar questi ostacoli non tanto dee ripetersi dal mancare in bene ordinata società argomenti di persuadere, quanto dall'essere assai malagevole che a tali argomenti il volgo applichi l'animo.

Or qui è dove la preghiera cattolica ottiene sopra l' animo del volgo un sì vistoso trionfo, che niun altro provvedimento politico potrebbe ottenere giammai. Ella necessita il volgo ad innalzar le sue brame sopra la bassa sfera e meschina degli ordinamenti temporali, degl' interessi personali e delle private vendette. Il cattolico che prega vede un Dio ordinatore nelle cui mani l' ingiustizia pur degli uomini diviene stromento or d' ineffabile misericordia paterna, or di

giustizia, terribile si, ma sempre integra ed irreprensibile: nè potrebbe pregare il cattolico senza tal fede in Dio ordinatore. A tale aspetto quanto riesce agevole il riverire negli ordinamenti temporali, benchè non si presentino come saggi umanamente, la suprema Ordinatrice, la Sapienza divina 1, dicendole, *fiat voluntas tua!* Ed è questo appunto il motivo per cui al cattolico venne rimproverato sempre da' nemici dell' ordine pubblico servilità e dappocaggine. Egli sa rassegnarsi: e il rassegnarsi è frutto del pregare.

Gl'interessi privati poi quanta forza perdono sopra l'animo d'un cattolico, il quale sia abituato nella preghiera a riguardar come sommo suo interesse il regno della giustizia e l' ordine! Specialmente poi che nell' atto del domandare a Dio qualsivoglia bene spirituale o materiale, egli sente imporsi qual condizione dell'ottenerlo il dovere di comunicarlo: « *Date, et dabitur vobis* ». E molto più sarà gagliardamente spinto a perdonar le offese da quelle voci *dimittite et dimittemini*, ch' egli applica a sè quando prega 2, condizionando il perdono ch'egli chiede a Dio sopra il perdono ch' egli concede al fratello. Il ridestar così perpetuamente negli animi di tutta una società i sensi di obbedienza e di amore, il ridestarveli appiè d'un padre comune, nell' atto del chiedere ciò che più si desidera e qual condizione necessaria ad impetrare; non è egli appunto un legarla co' vincoli più gagliardi che stringer possano uomini intelligenti e volenti? Ond'ebbe a dire il Savio, che la Chiesa de' giusti figlia della Sapienza infinita è costituita nella sua nazionalità dalla obbedienza e dall' amore 3. Obbedienza che si stende a riverir come maestri tutt' i membri di una gerarchia vastissima ed indefettibile fuor della cui dipendenza il cattolico non saprebbe pregare, e che legando a' cenni di questa non pur le opere, ma le coscienze e gl' intelletti, rende impossibile al suddito non solo il ribellare, ma perfino il tergiversare e l' infingersi. Amore, che prescindendo da ogni ragione personale o domestica o civica o nazionale, riguarda principalmente, per sua essenza, quelle ragioni universalissime di amore che tutti abbracciano gl'individui umani, benchè nemici e persecutori.

Se non che potrebbe taluno obbiettarmi concorrere bensì la preghiera cattolica a stringere in universal società i credenti, ma questa società esser società religiosa e non politica: or l' incivilimento riguarda lo stato politico de' popoli non già il religioso: tutti dunque i nostri argomenti aver battuto l'aria e fallito il bersaglio. Ma questa obbiezione partirebbe da quello spirito gretto ed angusto, che animò la filosofia bastarda de' due secoli or caduti: la quale notomizzando

---

1 *Obedite sicut Christo.*

2 *Dimitte nobis . . . . sicut et nos dimittimus.*

3 *Filii sapientiae Ecclesia iustorum, et natio illorum obedientia et dilectio.*

con un' analisi accanita l' umana società, si ostinò a separare assolutamente e straziare in varii brani l'uom morale, come l'anatomico disseca l'uom fisico. Chi è pero nel secolo XIX che speri pur tuttavia ottenere l' inconcepibile separazione dell'uom religioso dal morale, del morale dal psicologico, del psicologico dal fisiologico, della fisiologia dalla fisica, della fisica dalla matematica, di questa e di tutte le scienze dalla metafisica? Se tal v' ha, che miri ancora a separar codeste scienze, e farle camminare ciascuna da sè colla parte isolata ch' ella contempla delle relazioni umane; costui dovrebbe parimente persuadere i giovani pittori, che all'accademia studiano il nudo, a cangiarne l' atteggiamento o la luce ciascuno a proprio talento, senza nulla cangiare nell' originale studiato da' lor condiscepoli. Ma se non può cangiarsi per uno l' originale identico studiato da molti, senza che questo venga alterato agli occhi degli altri tutti, nè potrà mai cangiarsi una parte isolata dell' umanità, senza che vengano le altre parti alterate o in bene o in male. E però se la preghiera esercita potentissimo influsso nel perfezionare la società universale di ordine religioso, ella tende per questo stesso a perfezionare la società politica. Tanto più che, avvertitelo di grazia, il perfezionare negli uomini *le disposizioni sociali* è tutt'altro che perfezionare *una società determinata:* gl'individui preparati all'associazione dall'uso del raziocinio, dall'ampiezza di vedute, dal disinteresse negl' intenti, dalla temperanza negli affetti, come divengono perciò capaci di associazion religiosa, così divengono della politica.

Sebbene, che parlo io della politica associazione universale? E crediam noi che codesta associazione umanitaria di puro ordine materiale abbia ad esser possibile? Deh quanto dovrei dire in contrario, se il mio soggetto mi permettesse di stendere tant' oltre lo sguardo ed il ragionamento! Sarà codesta, domanderei, una società governata o senza governo? Se non avrà governo, d' onde trarrà l' unità? Se avrà governo, questo avrà forza resistibile o irresistibile? Suppongasi resistibile, l'ordine non avrà fermezza: suppongasi irresistibile, la libertà de' sudditi non avrà schermo. E poi da qual vincolo potran collegarvisi le nazioni? dagl' interessi? ma essi sono in perpetuo contrasto: dalla forza? ma sarebbe despotismo: dal dritto? ma ciascun lo spiega a modo suo. Togliete alla umanità l'universal vincolo religioso; e trovate, se potete, un altro legame che riesca universale, ovvero senza legame formate, se vi riesce, universal società. Io per me, non potendo comprendere società senza unione, nè unione senza vincolo, nè vincolo d' intelligenti senza verità, nè verità perfetta senza certezza infallibile, nè certezza infallibile fuor della vera religione; io, dico, non veggo società universale fuor della vera religione; e però l'apice della perfezion sociale non saprei ravvisarlo nella politica società se non in quanto ella è un innesto della società religiosa.

Chi la pensa altrimenti senza rinunziar al cattolicismo, mi spieghi, di grazia, se la sperata società umanitaria non *cattolica* ammetterà i cattolici nel suo seno,

e cesserà l'odio dell'errore contro la verità? se il cattolico vi starà senza clero, o il clero senza proselitismo? Certamente finchè le cose procedono colla natura che hanno di presente, o l'empietà intollerante escluderà il cattolico dalla sua *umanità*, o il cattolico tollerato convertirà l'umanità alla sua fede. Nel primo caso la società *universale* non sarà *universale*, nel secondo caso sarà principalmente *religiosa*.

Se dunque l'incivilimento mira essenzialmente alla universalità, se l'universalità non può conseguirsi fuor della religione, la *preghiera* che io vi dimostrai finora mezzo efficacissimo a legar religiosamente gli uomini *tutti* col vincolo universale di un fine supremo e di un ordine morale conforme alla umana natura, col vincolo ragionevole di *obbedienza* ad un' autorità moderatrice delle *coscienze*, col vincolo soavissimo di *carità* verso una società universale di fratelli; la preghiera, dissi, è mezzo efficacissimo a promuovere l'incivilimento fra gli uomini: nè può aver luogo l'obbiezione oppòstaci; giacchè la preghiera, per questo appunto ch' è mezzo efficacissimo a formare la perfezione della società religiosa, è mezzo insieme a formare la civiltà pubblica.

Abbiam dunque provato le tre prime parti del nostro assunto: *fine* perfetto, *congiunzione* perfetta d' *individui* perfetti. Resta ora che consideriamo la perfezione dell'armonia con cui questi elementi vengono fra loro contemperati nella società cattolica sotto l' influenza della preghiera. Ben vedete in quali strettissimi termini io mi rinchiuda: non presi già a parlarvi della perfezione cattolica in generale, ma solo della influenza che sopra tal perfezione esercita la preghiera. Esaminiam dunque brevemente in qual modo ella influisca sopra la indicata armonia degli elementi sociali: veggiamo come armonizzi 1.° nel *fine* i varii gradi di sublimità a cui sorge; 2.° negl' *individui* le varie condizioni in cui si partiscono; 3.° finalmente come armonizzi le varie *forze* degl' individui coi varii gradi di perfezione nel fine. Vedrete così quanto valore armonico abbia in sè la preghiera cattolica, e come niuna setta separata possa a lei pareggiarsi.

Il primo elemento ch'ella armonizza è il *fine*, in cui ravvisammo poc'anzi un complesso di fine ultimo dell' uomo, fine proprio della società e fine immediato delle azioni umane destinate a conseguirlo. Se dunque mi riuscirà dimostrarvi che nella religion cattolica l' ordine degli atti umani al fine *ultimo* produce una vivace operosità pel *fine sociale*, e che la produce principalmente mediante lo spirito d' orazione con che investe i suoi fedeli; vi avrò dimostrato nella preghiera cattolica la causa dell' armonia ne'varii gradi di fine. Or che questo effetto sia proprio della sola preghiera cattolica, sarà evidente a chiunque osservi la proprietà del misticismo eterodosso ed infedele, che sì agevolmente degenera o in pietismo fanatico, o in apatia orientale. Ella è questa osservazione rettissima del Gioberti, il quale paragonando la contemplazione del panteista orientale con quella del cattolico, dimostra l' inerzia frutto naturale del panteismo eterodosso; l'attività, del cattolicismo. A lui dunque io rimetto chi bramasse vederne

per disteso la dimostrazione metafisica: ovvero al valoroso apologista spagnuolo che spiega sotto altro aspetto questa verità medesima, provando che il cattolicismo è propriamente la pura sorgente della personalità ed *attività* viva e feconda nelle moderne società incivilite 1. In quanto a me procederò per via men sublime sì, ma più palpabile, per la via de' fatti. Chi può negare esser la società religiosa più attiva assai d'ogni altra nell' ordine sociale? L'uomo irreligioso tende essenzialmente all'individualismo, giacchè la sua morale posa necessariamente sopra l'interesse o sopra il piacere: e l'operazione sociale dell'individualismo è essenzialmente incostante come gl'interessi, fuggevole come l'individuo, avara come l'*egoismo*. Per l'opposto l'attività degl'individui nella società religiosa mirando principalmente alla vita eterna, e riguardando le ricchezze temporali qual mezzo di conseguirla co' benefizii compartiti al bisogno di ogni specie, resta incitata dall'un canto ad acquistare ricchezze, dall'altro ad usarle in pro d'altrui. Nè intendo io già solo col nome di ricchezze la pecunia o le derrate: non sono elleno ricchezze ancora e la scienza che si diffonde, e le opere che in altrui servigio si prestano, e i perfezionamenti che s' introducono nelle arti? Tutta l'umana attività, come ben notano gli economisti, è uno de' fonti, e principalissimo, della ricchezza sociale. Or che la società cattolica, anche riguardo al temporale, possegga questa attività in sommo grado mirabilmente disinteressata, instancabile, perseverante, ella è sentenza ormai non pur de' cattolici, ma eziandio de' miscredenti. Che queste doti poi derivino nella cattolica società principalmente dallo spirito di preghiera, egli è tanto evidente, quanto è evidente che senza preghiera languiscono fede e carità, senza cui non può esservi disinteresse, laboriosità, perseveranza cristiana. Riguardate pure tutte le istituzioni cattoliche, ove l' individuo con sovrumana generosità si sacrifica al ben comune; tutte le vedrete parto d'uomini assorti nello spirito di orazione, tutte sostenute dal medesimo spirito, tutte vacillanti o corrotte se lo spirito di orazione venga meno. Chi, se non questo spirito, spinge legioni di missionarii attraverso alle tempeste e a' precipizii? chi chiude negli spedali i figli di Giovanni di Dio e le figlie di Vincenzo de' Paoli? chi confina ad impicciolirsi tra putti l'ignorantello e il somasco? chi conduce a torme nelle carceri e negli ergastoli le pie congregasioni? chi scorge fra il lezzo della più sozza nefandità il buon pastore? chi sopra le galere e ne'bagni tra le vittime della rabbia turchesca gli apportatori di riscatto e di libertà? chi sopra le sabbie di Staoueli prepara in Algeria colonie di agricoltori?

Certamente se apparisce evidentissima l' influenza della causa nell' effetto dal cessar l' effetto cessando la causa; evidentissima apparirà l' influenza dello

---

1 *El protestantesimo y el catol.* T. II, pag. 59 e segg., c. 23.

spirito di orazione in tutte codeste istituzioni cattoliche; essendo regola infallibile e riconosciuta da tutti, tanto riuscir ciascun individuo fervido ed efficace più nell'operare, quanto (a parità nel rimanente) è più fervido ed assiduo nell' orare.

E questa essenziale influenza dello spirito di preghiera sopra l'attività cattolica in generale ci spiega la causa di un fatto costantemente osservato, che il primo e più vasto esplicamento delle arti e delle scienze fra' cattolici è sempre germoglio dello spirito di preghiera. Cantò già adulta la poesia folleggiando « *Le donne, i cavalier, l' armi, gli amori* »; ma il primo suo vagito nel nascere era stato un inno religioso [1]: suonano oggi lusinghiere le musiche note sopra teatri profani; ma da un inno sacro ricevettero l'esistenza ed il nome [2]: lo scarpello cattolico ammorbidisce oggi i marmi sotto le forme greche; ma si cimentò da prima a foggiare in rozzo legno Crocifissi e Madonne. E Crocifissi e Madonne sono le più antiche pitture, altari e basiliche i primi edifizii, missionarii evangelici i primi viaggiatori, calcolatori della Pasqua i primi astronomi, maestri di teologia i primi filosofi.... Dappertutto sopra il cadavero quatriduano della morta coltura pagana suona la prece della religione, e la richiama a vita, animandola col sacro suo spirito ed assoldandola a servizio della PREGHIERA.

Lo spirito dunque della preghiera cattolica eccitando gagliardamente l' attività dell' individuo al ben sociale subordinato all'ultimo e sommo Bene, produce nel triplice grado del *fine* una perfetta armonia. Passiamo ad esaminare come armonizza il secondo elemento, vale a dire la moltitudine.

L' armonia di questa dove debb' ella consistere? nel conservarne la *varietà* ed introdurvi l' *unità* che generi nel *movimento* la *pace*. L' unità senza varietà sarebbe *monotonia*, la varietà senza unità sarebbe *frastuono*, amendue senza movimento, prive di discorso, sarebbero inerti e noiose, e se pel movimento non giugnessero al riposo, discorrerebbero senza conclusione.

Or la preghiera cattolica tende appunto ad armonizzar la moltitudine coll'unità nella varietà, col riposo nel movimento: perocchè conducendo i fedeli tutti appiè del Padre celeste, gli livella a sì perfetta uguaglianza da abolir fra loro ogni invidia dell' altrui grandezza. Si accosta ad una mensa medesima, ascolta lo stesso maestro, obbedisce alla stessa legge, pende dallo stesso tribunale il figlio col padre, l'idiota col dotto, il servo col padrone, il suddito col principe; e se all'uscir dalla *casa di orazione* vedesi rinascere la disuguaglianza civile, la

---

1 I primi poeti cattolici a noi conosciuti sono un Nazianzeno, un Prudenzio, un Paolino, un Damaso, un Prospero ecc.

2 Le note musicali derivano, come ognun sa, dall' « *Ut queant laxis resonare fibris* » ecc.

memoria di un regno ove più grandeggia chi più si umilia, accorda queste varietà in un senso d' intima quiete. E d' onde in fatti, se non da questo intimo conoscimento di una grandezza oltramondana, s'ingenerò nel fedele quell'aforismo di civil temperanza che tanto agevolò in altri tempi l'armonia politica della società cristiana « Tegnamci paghi di nostra condizione »? Oggi la smania di trasricchire mette in guerra il manifattore coll'operaio; la smania d' impieghi fa schiavo il privato nelle anticamere ove soppianta od è soppiantato; il soldato vuol guerra per divenir capitano; il misero vuol tumulti per divenir ministro. In ogni angolo della società in somma il contrasto è così evidente, ch' egli è divenuto agli occhi del pubblicista utilitario l' elemento essenziale della sociale unità 1. Che si trovi unità nel contrasto io lo comprendo, se un'altra forza maggiore colleghi le parti; ma che dal contrasto solo derivi l'unità, questo è ciò che mi sembra incomprensibile e contraddittorio. Certamente le pietre di una volta si stringono mentre contrastano; ma la ragion dello stringersi è la gravità che tende a congiugnerle, e la robustezza de' fianchi ove son rinserrate. Ecco l'idea della società religiosa: non vien già meno in essa la varietà degl' interessi; chè senza varietà non sarebbe armonia: ma gl' interessi sono subordinati alla tendenza verso l' ordine ch' è centro della intelligenza, e fiancheggiati dalla legge divina che n'è la regola, e l'impedisce di svariare. Ma donde, se non dalla preghiera la forza di rispettar l' ordine e la legge quando pongono un limite all' interesse?

Perfetta è dunque, a proporzione che regna lo spirito interno fra' cattolici, l'armonia degl' individui; i quali servendo le personali loro condizioni distinte, si ragguagliano per altro appiè dell' ara nella semplice qualità di fedeli; e movendosi per impulso di svariato interesse, pure riposano concordi nell'amor dell' ordine: il qual riposo nell' ordine è *la pace*.

Ma affinchè l' armonia riesca perfettissima non basta che sieno armonizzati i varii ordini del fine, e le varie condizioni degl' individui: conviene inoltre che fra gl' *individui* e il *fine* più o men perfetto si scorga una perfetta armonia. Or qui principalmente splende mirabile l'interno lavorio dello spirito di preghiera. Imperocchè senza questo spirito una tale armonia riesce impossibile nella politica società.

Per dimostrarvi quest' ultimo assunto basta solo ch' io vi chiarisca ciò che intendo quando parlo dell' armonia fra gl' individui e la perfezione del fine sociale. Chi è fra' pubblicisti che ignori quanto sieno varie le forze degl' individui e i gradi di perfezione nel fine a cui mira la società? L' apice della perfezione dell'ordine ammette sotto di sè molti gradi di ordine imperfetto, a cui facilmen-

---

1 Romagnosi.

te potranno indursi gl'individui imperfetti: ma sarebbe egli facile indurre gl'individui tutti al sommo grado di perfezione? Certo che nò. Stabiliscasi dunque come un principio di saggia politica, che la società sarà perfetta allorchè al sommo della perfezione giugneranno que' pochi individui che ne son capaci, e gli altri s'innalzeranno fino a quel punto a cui bastan loro le forze. Che se ad individui imperfetti impor si voglia il peso di perfezione somma, la società diverrà per tal dissonanza di parti imperfettissima e vacillante.,

Ma qual sarà il mezzo per ispronare con tali proporzioni armoniche a tanta altezza la materiale inerzia di nostra creta? S' imporrà la perfezione con legge universale? sarebbe indiscrezione. Si deporrà il pensiero di arrivarvi? la società rimarrebbe imperfetta. Si prescriverà a ciascun individuo il grado di perfezione a lui proporzionato? ma qual è quell' occhio politico, quale quel termometro spirituale, che misurar possa i gradi del fervore individuale nel conseguimento della morale perfezione da cui la politica in gran parte dipende? Or ecco appunto l' ufficio dello spirito di preghiera: senza bisogno di legge coattiva egli è legge a sè stesso ed insieme è impulso. Egli rappresenta all' intelletto i gradi più sublimi a cui può aspirare, egli applica al cuor gli sproni, egli ottiene ali d' aquila dal cielo: e siccome muove dal più sublime dell' empireo, tutti sospinge al più alto grado 1: e siccome s' infonde e si personifica nel cuor di ciascuno, così alle forze di ciascuno esattamente si adatta. Onde mentre la legge si tien paga di vietare il male, il consiglio invita al più alto grado del bene. Ma qual forza avrebbe il consiglio senza l' interno spirito che conforta a seguirlo?

Ecco dunque, Signori miei, il portentoso accordo prodotto nella società cattolica dallo spirito di orazione fra i varii gradi di perfezione individuale, e i varii gradi di perfezione sociale a cui essi mirano. Niuno è qui gravato di peso maggior delle forze: niuno è sgravato di quello a cui le forze arrivano. Dal che germoglia una mirabile *unità* nella immensa *varietà* di codesti gradi successivi: e chi può spiegare qual pro ne risulti in una cattolica società? Misere quelle società che da tal fonte di perfezione distolsero il labbro! Abbisognano esse di sussidio al misero? ci vuole una tassa pei poveri, giacchè cessò l' elemosina volontaria. Abbisognano di uno stimolo al povero perchè fatichi? ci vuol l'ergastolo, giacchè cessò l'amor del patire. Abbisognano d'un argine alla popolazione che straripa? ci vuole il divieto delle nozze, giacchè cessò l' idea di perfezione verginale. Abbisognano di protezione per la vedova, di educazione per l'orfano, di assistenza per l' infermo, di riparo contro la prostituzione, d' istruzione pel volgo? .... Leggi, e poi leggi, e poi nuove leggi, e poi nuove leggi; e poi ufficiali stipendiati per farle osservare; e poi ispettori stipendiati veglianti sopra gli

---

1 *Aemulamini charismata meliora.*

ufficiali; e poi libertà di rimostranza per contener gl' ispettori; e poi replicati gastighi. ... Deh quanta complicazione di ordegni sociali ad ottenere malamente e per forza ciò che per lo spirito di carità l' orazione oprerebbe spontaneamente e con perfezione!

Ma questo spirito interno essendo negl' individui individuato egli stesso, ben potrebbe con qualche melodia singolare dissonare dalla universale armonia. Abbisogna esso dunque di direzione prudente, ed ecco l'ufficio di colui che giudice e padre ad un tempo, siede sopra quel tribunale a cui solo le coscienze discuoprono tutte le forze loro, come le lor debolezze. Spingere con discreta energia alla perfezione di cui ciascuno è individualmente capace, è funzione che non può così rettamente esercitarsi da niun altro che dal sacerdote cattolico, nè mai altrove meglio che nell' atto della riconciliazione, quando il cuore pentito de' suoi trascorsi brama ripararli. In quel punto in cui l'interno affetto è pronto ad ogni sacrifizio, qual efficacia può avere, anche senza comando, un consiglio, un suggerimento! Se non che questo consiglier medesimo destinato ad armonizzar l'individuo nel proporzionato grado di social perfezione, potrebbe isolarsi egli stesso dall' universale armonia. Al che ripara anticipatamente l'unione gerarchica in cui egli pure viene armonizzato: prima che assumer possa la direzione del movimento interno delle anime verso Dio, dee chiarir egli stesso e le dottrine che siegue, e la condotta che tiene, e le doti che lo distinguono. Sotto questa condizione soltanto egli ottiene la giurisdizione sopra le anime dal suo prelato, mediante il quale egli è congiunto al centro della cattolica unità, in cui tutta si armonizza l'immensa varietà degli spiriti che lodano, ciascuno secondo la misura della grazia compartitagli, il Dio della virtù. Da questo centro partono le regole di direzione ne' casi più difficili, le facoltà di prosciogliere da' delitti più enormi, le dispense di eccezione dalle obbligazioni più gravi, le dottrine sicure nel conoscere gl' interni movimenti: il quale, temprando ne' ministri di riconciliazione ogni esorbitanza o nel rigore o nell' indulgenza, rigettando il falso misticismo che falsamente giudica le interne operazioni della Grazia, e la falsa scienza che tutte indistintamente le nega e le deride, mantiene con prudente cautela fra' cattolici un amor di perfezione senza rigorismo per mezzo di una mistica scevra di fanatismo, difendendoli a destra ed a sinistra dalle stravaganze del pietismo e dell' illuminismo, non meno che dalla fredda indifferenza del razionalismo e dello scetticismo.

Così *lo spirito di preghiera*, preso nella sua più ampia estensione in quanto abbraccia ogni specie di *elevazione dell' animo a Dio*, ed ogni mezzo destinato a produrla, a mantenerla, a guidarla, apparisce evidentemente stromento efficacissimo di social perfezione anche nell' ordine civile e politico: giacchè dopo avere indotto negl' individui quelle forme d' intelligenza, di dottrina, di probità, di energia, senza che la civile e politica perfezione mai non potrà conseguirsi; tende poscia, per la natura ed indole propria della preghiera cattolica, ad

accogliere gli uomini tutti nella più vasta società possibile, per un fine di cui non può darsi il più perfetto, con un' attività sommamente disinteressata, animata da' sensi di fratellevole carità e di mansuetudine inalterabile. E mentre a tal altezza di social perfezione tutti sospinge gl' individui associati, serba però, mercè la gerarchica attribuzion de' poteri direttivi, tale armonia di proporzioni fra l' ottimo a cui aspira e le varie forze con cui vi aspira negl' individui, che questi, dallo sprone nè feriti nè abbandonati, s' invoglisno da sè medesimi a poggiare verso altezza tanto maggiore quanto maggior lena acquista nel loro cuore lo spirito d' interna unione con Dio.

Se non che mi avveggo potermisi opporre da certe menti prevenute una non lieve obbiezione. Come osate voi, dirassi, vantar l'incivilimento qual frutto della preghiera cattolica, quando nelle regioni cattoliche è sì evidente la scarsezza di civiltà? Mirate que' tanti stranieri che da borea a noi scendono sì lindi nel vestire, si urbani nel trattare, sì generosi nel procedere, e paragonateli colla rozzezza del nostro volgo: perderete certo la grande opinione che avete della preghiera qual mezzo di civiltà: e ben può bastarle l'utilità sua spirituale senza che la violentiamo a dispetto dei fatti ad una funzione a cui ella non aspira.

L' obbiezione ha qualche apparenza, ma non è difficile smascherarla agli occhi di chi ben conosce il mondo e ben chiarisce le idee. Imperocchè nè la civiltà boreale è tal veramente qual da costoro s' immagina, nè tale è la nostra rozzezza: che se in alcuna cosa si pecca fra noi come realmente si pecca, cagion n'è appunto il mancar fra noi talvolta quello spirito di preghiera di che vi favello.

Infatti la civiltà boreale comparisce a noi sotto le più gentili sue forme, non essendo i viaggiatori certamente la feccia del volgo. Ma chi non ha udito, in questi ultimi tempi specialmente, lo stato deplorabile in cui gemono i proletarii ne' paesi che più vantano civiltà? Gli onorevoli sforzi con cui tante società si adoperano nella coltissima Londra, affinchè il volgo non sia schiacciato dalla fatica, non divorato da' vermi e dalla sozzura, non morto dalla fame e dallo stento, non infetto dall' umidore delle grotte ove alberga, non tiranneggiato da' padroni a cui serve o dalla setta dominante che lo perseguita; codesti sforzi non bastano, dico, a farci comprendere quanto sia diverso quel volgo da' generosi, urbani, lindi viaggiatori, ne' quali siamo usi ravvisar l' immagine della boreal civiltà? Che dir poi dell' ignoranza portentosa, non dico intorno alle verità religiose e morali, ma perfino intorno ai fatti più patenti, nella quale languiscono i miseri, allorchè, chiusi tutta la settimana nelle fabbriche ove faticano, neppur sanno talora esservi in questo mondo una Chiesa cristiana?

Nelle nostre contrade all' opposto quanto è più clemente l' industria verso gli operai, quanto più eguali le sorti fra gli uomini, quanto più sparse le idee religiose nel volgo, quanto più agevole a chi voglia faticare l' acquistare non disagiata esistenza! Che se non fra volgo e volgo, ma fra le persone colte delle due regioni s'istituisca il paragone, se pongasi per esempio a confronto la dama,

il cavaliere, il sacerdote cattolico, colla dama, col cavaliere, col ministro anglicano, si troverà in questi forse forbitezza e galanteria maggiore; ma l' onestà, la rettitudine, lo zelo promotore di civiltà verace, dove lo troverete voi più spiccato, più naturale, più efficace? parlano abbastanza i pubblici fogli, quando paragonano la missioni cattoliche colle eterodosse.

Che se egli è vero pur troppo molto ancora mancar fra' cattolici, a specialmente nel volgo al progresso della civiltà, ciò avviene appunto perchè molto ancor manca nel volgo il vero spirito di preghiera. Paghi talor anche i cattolici di certe esterne formalità non s'investono col meditare di quello spirito che perfeziona la special filosofia del cattolico: onde a proporzione che questa manca, vien meno eziandio l' interiore ed esterior civiltà.

Il difetto dunque che talor s' incontra di civiltà fra' cattolici, lungi dal mostrare che l' orazione non è a tal uopo mezzo opportuno, conferma anzi pinttosto il nostro assunto, e lo rende evidente col fatto.

Or venga a sua posta il politico, l'economista, il pubblicista, e derida il misticismo cattolico e le ore e i giorni e gli edifizii e gli studii e le persone e le intere comunità impiegate per professione a pregare: denaro buttato, tempo perduto, gente oziosa ed inutile al ben sociale! Certamente può abusarsi della preghiera come dell'intelligenza. . . . Sebbene, che dico io mai? No, non può abusarsi della preghiera, perchè per l'uomo il sollevarsi a Dio suo bene, sua perfezione non può riuscir eccessivo. Quello di che può abusarsi è l' apparenza della preghiera; ma la preghiera cattolica, vale a dire guidata dall' autorità infallibile della cattolica Chiesa, come mira direttamente ad ottener il consorzio della eternal società, così forma di rimbalzo la perfezione della società temporale.

XCIX. *Sopra il legittimismo.*

Avvertasi diligentemente questo punto, che risponde alle obbiezioni con cui si suole imputare ai legittimisti l'essere nemici del progresso. Vi saranno forse fra di loro delle menti limitate alle quali ogni mutazione parrà sovversione, ma per sè il sistema del legittimismo è tutt' altro che il letargo dell'ozio: egli è il corso pacifico del *retto*, del *vero*; di quel vero cui forza non può resistere a lungo perchè egli s' insinua nelle menti *invincibilmente*: insinuatosi muove *soavemente* le volontà; mossele ottiene *infallibilmente* l'effetto, forse più tardo ma più compiuto. La differenza dunque, la *vera* differenza fra i savii legittimisti e liberali non consiste già nel ricusare o volere il progresso; nel pretendere, come dicesi, di arrestare il corso dei secoli o di seguirlo. Un uomo assennato conosce che egli vive *nel tempo* e che gli è impossibile non camminar *col tempo*: ma il legittimista vuole che lo stato successivo nasca dall' azione naturale dei dritti che vigevano nel momento precedente; il liberale vuol calpestare i dritti vigenti per creare dal niente gl'immaginati e spesso immaginarii miglioramenti. La sto-

ria della Riforma, prima radice del Liberalismo, può mostrare in fatti qual sia il modo di operare e dei primi e dei secondi. Non vi ebbe mai nel mondo nè *legittimista* più tenace del dritto, nè *novatore* più efficace e compiuto di Colui che disse: *Io tutto rinnovo* 1. Scopo ed erede della società mosaica, con poche varietà seminate sopra la terra 2 egli procedea, lento sì ma sicuro, efficace ma soave, nella grande impresa di ristorar l' universo 3; e già al compiersi del medio evo il piantinaio del suo popolo verdeggiava sì rigoglioso, che consola anche oggi lo sguardo di chi nelle storie lo contempla; e fa a più d' uno sospirare non la rozzezza, ma il candore, la generosità, la grandezza di quei *barbari* secoli 4. Se non che il progresso, immenso in paragone delle epoche precedenti, non isbarbicava rapidamente il mal seme: lasciavalo anzi crescere col buono 5, affinchè maturati entrambi si conoscesse ciascun dal suo frutto, e così la verità trionfasse da sè con nulla più che farsi conoscere. Quando repente una impazienza contro natura, impadronitasi di una parte di quella vigna, volle sviluppare le piante dallo involucro della corteccia, e dalle mani dei coltivatori.

Fu questa la impresa della riforma a cui tanti dabben uomini attribuiscono i lumi della moderna civiltà: — la Riforma, dicono, manifestò tante verità che ancor non sapremmo se fossimo rimasti nei ceppi della Chiesa — Fosse pur vero: ma quanti errori piantò che mai non avremmo uditi 6! la Riforma disdice oggi quel che disse al principio: combattè il purgatorio per ammettere solo l'inferno, ed ora combatte l'inferno per ammetter solo il purgatorio; volle solo la Bibbia 7; ed ha annullata la Bibbia; volle fondar tutto sopra la ragione e sta *crificando* la ragione: volle emancipar gl'intelletti e li soggettò al Governo politico ... — La Riforma dicono, preparò ai popoli la libertà. — Sì? ma codesta libertà co-

---

1 « Ecce nova facio omnia. » *Apoc.*

2 « Exiit qui seminat seminare se« men *suum*. . . . » il seme della Parola è la parola: « semen (Verbi Dei) « est verbum Dei ».

3 « Solo sermone restaurat uni« versa ».

4 Ognuno sa qual fu poc'anzi in Germania, in Francia ed anche altrove l'amore del medio evo. E sebbene oggidì questo entusiasmo è cessato in parte perchè ogni entusiasmo è passeggero, in parte perchè i miscredenti tornano a screditarlo dopo averlo incielato quando ne sperarono vantaggio ai loro interessi; pure ai studia generalmente quella età con sincerità e simpatia: e vedemmo ultimamente nell'*Univers* dei 17 Maggio 1854 fino ai 29 una serie d' articoli per confutare gli errori pronunsiati poc'ansi nell'accad. di Francia dal Dupin intorno al preteso diritto di prelibasione nusiale, del quale il ch. VEUILLOT dimostra l' insussistenza.

5 « Sinite utraque crescere usque « ad messem ... A fructibus eorum co« gnoscetis eos ».

6 « La philosophie sous ce contrôle « le ecclesiastique est contrainte d' ê« tre plus sage » (COUSIN Leç. d'hist. T. II, pag. 336).

7 N. B. Melantone abborriva il nome di *ragione* — *Vocabulum rationis aeque perniciosissimum* (V. MUELLER Symbolique pag. 57 nota 2.ª)

me nacque? conculcando ogni dritto: come crebbe? irrigata dal sangue: in che consiste? se ne sta disputando: dove si trova? dappertutto fuorchè nel proprio paese: l' inglese la trova in America, il francese in Inghilterra, lo spagnuolo in Francia. . . — La Riforma costrinse il clero ad emendarsi. — Ma chi lo emendò? chi, se non quella parola istessa che rinnovò l'universo? Influì certamente la Riforma, giacchè vi ha degli scandali *necessarii* (NECESSE EST *ut veniant)* i quali mostrano evidenti i malori e urgenti i rimedii: ma attribuir agli scandali il nome di medicina è o una locuzione figurata o una solenne menzogna: così appunto è la emorragia un rimedio della pletora, così la febbre gastrica rimedio della indigestione, perchè mostrano l' una e l' altra il bisogno di medico e di medicina.

La Riforma luterana accelerò coi suoi misfatti la riforma Tridentina e quei tanti miglioramenti che poi ne seguirono [1], ma senza codesti misfatti lo spirito del cristianesimo avrebbe eseguito a poco a poco e senza scossa ciò che da gran tempo andava e chiedendo e tentando in molti concilii.

Non negheremo dunque che l' assalto della empietà riformatrice fu cagione di qualche bene in mano di quella Provvidenza che suol trarre luce dalle tenebre: ma attribuire alla Riforma il bene operato dalla Verità vale tanto quanto attribuire al tremuoto la salvezza di coloro che, atterritine, camparono con rapida fuga dalle sue rovine.

Quel che abbiam detto paragonando la Riforma colla Chiesa può sotto certe proporzioni applicarsi al paragone del *legittimismo* col *liberalismo:* un savio legittimismo vuole ottenere il progredimento dello stato presente applicandovi le leggi di giustizia: il liberalismo vuole che si distrugga il corpo sociale quando alcune parti ne sono imperfette o inferme. Amendue vorrebbero un bene; ma questo secondo vuole un bene ingiusto, immaturo ed impossibile.

C. *Sopra la usura.*

Il ch. ab. Mastrofini sembra non ammettere questa nostra proposizione, giacchè essendo il contante, dic'egli, uno *stromento* per negoziare, nulla vieta che si venda l'*uso* di questo stromento ritenendone frattanto il *dominio*, in quella guisa appunto che si vende l' uso, ritenendo il dominio di qualsivoglia altro stromento. Ma siccome da tal principio ne seguirebbe (e lo concede l'A.) che *il capitale dovrebbe perire per conto del mutuante ogni qual volta perisce senza colpa del mutuatario;* quel dotto autore si ridusse a dire che il danaro *sempre* perisce per colpa di questo ultimo: il che in verità è un po' singolare e dimostra la difficoltà di sostenere quella sentenza, poichè essa obbliga a ricorrere a tali appog-

---

1 Il BALMES illustra questo punto nel suo *Protest. e Catt.*

gi. Chi non vede che quel suo *tremuoto, che spezza le porcellane* senza colpa del mutuatario, ben può seppellirne il danaro? che può rubarlo quel suo *ladro che ruba il cavallo* 1?

Del rimanente che importa che il danaro sia o non sia strumento? Il punto da chiarire è la natura del *prestito di danaro*; che egli si chiami *stromento* o altrimente, ciò poco monta: io son padrone di appellare *stromento di sostentazione* il pane di cui mi cibo; questo non farà che, se non posso usarne, questo stromento non sia per me un peso inutile; e che nello usarne poi lo *stromento* non sia interamente distrutto, com' è distrutto per me il contante quando passando in altrui mano ha *trasportato un valore* che io cedea [957]. Dunque come non darei l'*altrettanto* di pane se dessi ad ogni libbra in contraccambio mezza libbra di più, così nol do se del danaro infruttifero do l'interesse, oltre la *certa* promessa di restituzione equivalente.

In sostanza la teoria di questo erudito autore pare che potrebbe ridursi a questo raziocinio. Il prestito di danaro è un contratto di *offitto* ossia *nolo*, in cui il capitale non può mai perire senza colpa del mutuatario: dunque sempre, restituendo il capitale, dee pagarsi il prezzo della *locazione*. Tutto dunque il sistema si riduce a cangiar lo stato della quistione e la natura delle cose, trasformando il *prestito* in *locazione*, e le incertezze del traffico in sicurezza assoluta.

Poco da questa diversa parmi la dottrina del celebre Bolgeni in una dissertazione sopra l'usura pervenutami mentre stava pubblicando questo primo volume. Egli ha voluto giustificare non solo l'interesse *legale* (nel che mi stimo felice di trovarmi d' accordo con un tanto uomo) ma qualsivoglia moderato lucro sopra la sorte, ancor fra semplici privati, appoggiando la sua dottrina per la parte filosofica sopra le proposizioni seguenti; alle quali aggiungeremo poche osservazioni che ci sembrano sufficienti dopo quanto abbiam detto nel decorso dell' opera.

I. Proposizione. IMPRESTITO *significa*, die' egli, *nel linguaggio ordinario*, *contratto* GRATUITO: *dunque il lucrarvi è proibito* SOLAMENTE *perchè nel linguaggio ordinario è contro la fede data* 2. Cangiate nome al contratto, e invece di *prestito* fate una *locazione;* ecco tosto divenir lecito il lucrarvi. — Questa proposizione involge una quistione grammaticale, cui lasciamo volentieri ai grammatici: avvertasi per altro 1.° che quando incontrasi una voce negli autori conviene intenderla secondo il senso da essi ricevuto; 2.° che le voci ricevono bensì dal volgo il senso principale ma dalla natura le proprietà dipendenti dalla es-

1 V. MASTROFINI dell' Usura lib. II, §. 145 segg. V. anche il giornale eccles. per la Sicilia. Vol. II, pag. 258.

2 Dissertaz. sopra l'impiego del danaro. Lugano 1835, num. 8.

senza dell' oggetto significato. Dal che ne siegue che se, nel discorso familiare, *imprestito* significa contratto *gratuito*, ciò non prova *assolutamente* che l' esser *gratuito* dipenda da *libera* volontà e convenzione degli uomini, potendo questa proprietà dipendere dalla natura stessa del contratto. In quella guisa che *compra* per convenzione significa la permutazione del danaro colla merce; ma che in essa debba intervenire uguaglianza scambievole, nasce dalla natura di questo contratto.

II. — *Il danaro presente è sempre più prezioso del futuro.* — Qui l' A. pretende schivare la proposizione dannata da Innocenzo X ricorrendo alla *sua* definizione del *prestito:* noi lasciamo ai teologi il discutere se il Sommo Pontefice parlasse nel senso dell' A. ovvero in quello del libro da cui la proposizione fu estratta.

In quanto alla verità filosofica, la proposizione ci sembra falsa per le ragioni addotte nel corso della opera [958]. Le ragioni opposte dal Bolgeni 1 cessano tutte quante nel caso di assicurazione col pegno, e frattanto sussistono molte di quelle da lui recate 2 in prova della onestà di chi lucra sopra la sorte. Sarebbe dunque lecito il lucrar sopra la sorte, ancorchè questa venga assicurata col pegno, giacchè il ereditore potrebbe dire al debitore — tu senti il comodo; or ogni comodo si può valutare in danaro; dunque tu devi pagarmi, oltre la sorte il comodo. — Anzi vi è di peggio. Qualunque venditore potrebbe nel vendere farsi pagare non solo il valore dell' oggetto venduto, ma anche il comodo che ne avrà il compratore.

III. *Il guadagno sopra il danaro viene conceduto dal debitore* SPONTANEAMENTE; *dunque non è illecito.* — Rispondo: viene conceduto *oggidì*, perchè lo stato presente di Europa ha reso necessarie le leggi civili in favore di questo guadagno; o perchè poste queste leggi, la natural giustizia persuade a ciascuno che *oggidì* esso è onesto per le ragioni da noi recate di bene politico [966 segg.]. Ma ciò non prova che sia onesto *per sè* e che sempre i debitori sieno stati *contenti* e *spontanei* nel pagare interesse.

Inoltre vi è qui una confusione d'idee. Non si fa torto a chi vuol *donare* o lo vuole *spontaneamente;* ma a chi vuole fare un *contratto oneroso* si fa torto se se ne esige più di ciò che si dà; perchè il contratto oneroso suppone le volontà determinate a *permutare* non già a *donare:* or la permuta suppone uguaglianza [949].

In terzo luogo come si accorda questa prova del Bolgeni colla precedente? Prima al n. 21 egli ci ha detto che *la giustizia esige* EGUALITA' *fra il dato e il ricevuto;* qui al n. 43 egli ci dice che *a chi si contenta di un contratto non si fa*

---

1 Ivi n. 40 e seg.

2 Ivi n. 20 e seg.

mai ingiustizia. Dunque la giustizia non esige egualità; ovvero la *egualità* consiste in una semplice estimazione subbiettiva [951 segg.].

Per ultimo al n. 44 l' A. assicura che chi fa senza assoluta necessità un contratto apparentemente lesivo sempre lo fa perchè ne trarrà qualche lucro: e ne conchiude *i contratti spontanei son* SEMPRE *giusti*. Questo egli è un dirci che se un altro ha abilità a guadagnare, io posso guadagnare sopra la sua abilità. E quel che è peggio, io posso tormi un guadagno certo, mentre l'abilità di lui può fallirgli per mille accidenti. Egli consente al contratto lesivo per la forte probabilità di gran guadagno che spera mercè sua industria: io suppongo certo questo guadagno di sua industria e me ne approprio una parte. E questo è GIUSTO!

IV. La 3.ª prova dell'A. consiste nel distinguere l'uso del danaro dal suo dominio, e il metallo dal suo valore: se queste cose sono distinte, dice l'A., ognuno può locar il danaro, cedendo l' uso e serbandone la proprietà; cedendo il metallo e riserbandone il valore. Potrebbe certo parere un po' strano che il mutuatario si contentasse di ricevere del *metallo senza valore;* ma l'A. spiega la sua dottrina dicendo che il mutuante ha *dritto indeterminato* (ius ad rem) *a percepire l' altrettanto* dalla massa dei beni del debitore; che questo dritto è una specie di dominio, e però dà il dritto ai frutti sopra tutta la massa dei beni del debitore [pag. 96].

Sarebbe questo un dimostrarci che ogni mutuo è un *censo*, non già una *locazione:* ma come regge il fondamento di tutta la dimostrazione? Nel mutuo, dice l'A., si cede il dominio del metallo, e si ritiene il dominio del valore [1], e infatti questo valore si può vendere, donare, giocare ecc. Verissimo: ma questo valore in mano del creditore dov' è appoggiato? Il *niente* non ha valore, il metallo è in mano del debitore. Che cosa rimane in mano del creditore? Rimane la promessa, l'apoca di obbligazione: questa è sotto *il dominio* del creditore: e in questo senso si dice che il *tal valore* appartiene a lui; in questo senso si spiega il *meum tuum*, e *tuum meum* incluso, dice l'A., nella etimologia di *mutuum*. Il creditore *è in possesso* della promessa, e non già dei beni del mutuatario, questa è quella che egli può vendere, non già i beni; e il poterla vendere mostra che la promessa ha un valore; e se possa vendersi pel suo valor nominale, mostra che essa può *equivaler* al contante. Che se, oltre la promessa che può equivalere, il creditore percepisse i frutti del contante sopra i beni del debitore, potrebbe così negoziar da due parti facendo fruttare e la promessa e il contante.

---

1 Uno dei migliori economisti moderni dice appunto il contrario « Quand « on prête un *capital*, ce sont toujours « des valeurs qu' on prête et non tel « ou tel produit ». I. B. SAY Epitom. alla parola *Valeur ;* e lo ripete alla parola *Intérêt* (nota) e alla parola *Capital*.

Questi assurdi mostrano esser falso che il creditore abbia *di presente* un dritto e dominio sopra i beni del mutuatario; il che è talmente falso, che questi potrebbe alienare tutto il suo, se prevedesse *con assoluta certezza* di dover poscia a tempo debito aver d'altronde quanto dee restituire, ancorchè una tal *previsione certa* non andasse congiunta con alcun dritto. Che se il creditore non ha dritto *presente* sopra i beni del debitore, non può percepirne frutti; e tutta la prova del Bolgeni va a terra.

V. L'A. deduce un'altra prova dalla simonia che commette colui, il quale pretende un prestito per compenso di qualsivoglia bene spirituale: ma questa prova ben dimostra che chi riceve il prestito ne acquista un vantaggio temporale pel quale egli vende lo spirituale; ma non prova che chi dà il prestito sempre *si privi* di tal vantaggio. Or *la privazione* di tal vantaggio è quella che rende lecito un proporzionato interesse: dunque l'interesse allora soltanto sarà lecito quando il mutuante se ne priva. Ma il dar lo spirituale affin di ottenere un prestito sarà illecito anche quando chi dà il mutuo nulla perde, perchè chi lo prende lo prende per trarne un vantaggio temporale. Onde non solo il prestito, ma qualsivoglia altro contratto richiesto in compenso dello spirituale costituisce simonia.

Queste considerazioni ho io proposto soltanto per maggiore schiarimento della materia non già per istringere maggiormente in pratica i nodi morali in materia di usura. Persuaso, come dissi [972 seg.], che a'dì nostri rarissimi sono i capitali *giacenti*, sono ugualmente persuaso che ordinariamente esistono giusti titoli d'interesse, anche prescindendo dalla legge civile. Ma non dobbiamo risolvere i problemi morali del secolo XIX solamente; le soluzioni debbono essere generali; e, generalmente parlando, mi sembra evidente che *per sè* il prestito dev'essere gratuito per le ragioni addotte [949 seg.] e non già perchè la voce *prestito* significa per convenzione contratto gratuito.

Esaminato il parere di due valenti teologi, esaminiamo ancora quello di uno dei più valenti economisti moderni. Il Say parrà a prima vista dissentire da noi, giacchè sembra attribuire la condanna della usura alla poca cognizione delle scienze economiche. « Non essendo ben conosciuto il valore di un capitale, fu creduto illecito ogni interesse; tanto più che i prestiti si chiedeano per bisogni urgenti, onde l'interesse era una offesa della cristiana fraternità. I progressi della industria hanno mostrato i capitali sotto una nuova luce: essi ormai appariscono veri *agenti di produzione* come le terre e la industria; onde possono giustissimamente al par di queste richiedere un lucro pel loro uso 1.»

---

1 Say *Économ. polit.* T. II, pag. 303 ove conchiude.« Ce n'est plus maintenant un secours dont on a besoin, « c'est un outil dont celui qui l'emploie peut se servir très utilement « pour la société, et avec un grand

Ma benchè in queste parole il Say sembri a noi contrario, speriamo di poterlo citare in conferma delle nostre dottrine, dimostrando che esse scendono dai suoi principii per una conseguenza evidente, e confutando col favor di essi la dottrina che qui il Say ne inferisce.

A dimostrare l'assunto esponiamo in pochi cenni la dottrina dell'A.: in quanto a noi si aspetta, ella può ridursi alle seguenti proposizioni. 1.° I prestiti che si sono erroneamente appellati *prestito di donaro*, non sono realmente se non *prestiti di capitale* 1. 2.° Diciam *capitale* una somma di *valori* destinati alla produzione; diciam *valore corrente* la proprietà che ha una mercanzia di ottenere una certa quantità di un'altra in contraccambio 2: del quale *valore* la prima radice positiva è l'*utilità* (reale o immaginaria) di una merce, il suo limite fondamentale è la *spesa* richiesta a produrlo 3. 3.° Si *produce* un *valore* ogni qual volta si aggiunge ad un materiale qualunque un grado di *utilità* 4. 4.° Ogni *valore* per essere trafficato dee fissarsi in una qualche sostanza concreta 5, la quale può essere o una merce qualunque, o la *merce-moneta* (giacchè la moneta è una vera mercanzia) o un segno di valore. 5.° La *merce-moneta* differisce dalle altre merci in quanto ella è un puro *veicolo* dei valori, e però trovasi sempre in circolazione, nè niuno la piglia *come moneta* se non per tornare a spenderla 6: differisce dai *segni* di valore in quanto *può cangia*r valore, mentre i segni debbono rappresentarne uno costante 7. Stabiliti questi principii, ecco l'argomento del sig. Say.

L'interesse, dic' egli, è un *nolo*, ossia un *prezzo dei valori* imprestati, giacchè *valori* propriamente s'imprestano e non danari 8. Che sia giusto pagarne un *nolo* pretende provarlo mostrando che i *valori capitoli* 9 sono *per* sè produttivi come le terre e la industria: dunque chi impresta un capitale impresta oltre il valore, i frutti inclusi nel valore medesimo, come effetti nella causa. Di più egli

---

« bénéfice pour lui même. Dès lors il « n' y a pas plus d'avarice et d'immo- « ralité à en tirer un loyer, qu' à ti « rer un fermage de ses terres ou un « salaire de son industrie. C' est une « compensation équitable fondée sur « une convenance réciproque. »

1 Say (I. B. Traité d' *écon. polit.* T. III, Epitome V. Interet; Nota 1, pag. 226 e seg.; e V. Valeur pag. 339.

2 Ivi alla V. Capital pag. 271; e alle w. Valeur et Prix courant, et Richesse pag. 231.

3 Ivi V. Valeur pag. 328.

4 Ivi w. Travail e Utilité pag. 327; e V. Produit pag. 311; e Production 30.

5 (T. II, pag. 319): « Un capital « est une valeur fixée dans une ma- « tière. »

6 (T. I, pag. 30 e 177): « On ne « l'acquiert ni pour la garder ni pour « la consommer » (T. III pag. 283, V. Echange).

7 V. T. II. pag. 82.

8 T. III, pag. 283.

9 « Soit qu' on prête de l' industrie « un capital un fonde de terre, leur « usage a une valeur » (T. I, pag. 14).

esige un compenso pel rischio, *une prime d'assurance*. Dunque un tal lucro nulla ha d' ingiusto. Esaminiamo coi suoi principii questo argomento del Say.

Ma prima ricordiamoci lo stato della quistione: io suppongo il capitale *giacente*, la promessa dell' *altrettanto*, e la restituzione *sicura* [958 seg.]. *In tal caso* già si vede non aver luogo la *prime d'assurance*. Resta da vedere se veramente il capitale imprestato sia fruttifero: l' argomento dell' A. ne prova egli l' assunto?

I *capitali*, dice, sono produttivi come le terre e la industria. Ma che cosa è *capitale*? « Des produits déjà existans, sans les quels son industrie demeurerait « dans l'inaction. » Ma quale specie di prodotti? « 1.° Les outils: 2.° L' entre- « tien (alimenti ecc.): 3.° Les matières brutes: 4.° La valeur des améliorations: » 5.° Les monnaies *toutes les fois qu'elles servent aux échanges:* la valeur de tou- « tes ces choses compose ce qu' on appelle un *capital productif* 1. On ne sera « donc pas surpris de ces expressions: *services productifs de la nature, services* « *productifs des capitaux* 2. »

Perdoni il ch. A.: la seconda espressione mi sorprende, e sembrami avvertirvi una confusione d'idee: egli mette alla rinfusa come capitali produttivi gli stromenti e le materie prime, i fondi migliorati e gli alimenti del lavorante, le case o macchine e il danaro; ma questo, soggiugne, è produttivo SOLTANTO *quando s'impiega industriosamente!* « l'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer 3. » Questa restrizione è per me nuova dimostrazione che l'A. la sente con noi e vede benissimo che *per sè* il danaro non produce. Vero è che tosto ei soggiunge lo *stesso doversi dire degli altri stromenti* se la industria non li adoperi 4; ma qui l'A. non ha avvertito ciò che altrove egli stesso egregiamente distingue: il valor della terra coltivata è tutt' altro che il valore de'suoi frutti, il valor del mulino tutt'altro che il valore del macinato 5, il valore dell'uso, della casa o del mobile è tutt'altro che il valor della casa o del mobile 6. E perchè si distinguono? Perchè ciascuno di questi *agenti* produce il suo frutto prescindendo dalla industria che lo raccoglie e lo migliora: « il y a « un travail exécuté par le sol, par le soleil, par l'air, par l'eau, *au quel l'homme* « *n' a aucune part* 7: » or come mai potrebbero confondersi in una sola categoria di *produttivi* questi agenti che producono senza l'uomo, cogli altri che senza di lui *nulla producono*?

---

1 T. I, pag. 18, 29.
2 T. I, pag. 64.
3 T. I, pag. 30.
4 « Il en est de même, au reste de tous les outils dont elle se sert » (Ivi).
5 « La valeur journellement pro- « duite par le moulin est une valeur « nouvelle etc. etc. » (T. I, pag. 41).
6 T. III, pag. 312.
7 T. I, pag. 33.

Chi non avesse letto l'A. direbbe forse che la *casa*, il *mobile* e la *stromenta* non produce se non è usato; ma chi lo ha letto ben sa che anche essi producono *per sè* un prodotto immateriale *qui est nécessairement consommé au même instant que produit* 1.

A chiarire dunque le idee distingueremo i valori capitali improduttivi *per sè*, e produttivi *per industria*. Questa distinzione farà comprendere un altro equivoco dell'A. in quel suo principio generale che chi impresta impresta *valori* e non *mercanzia* 2; nel qual principio, da lui applicato universalmente a tutti i cinque elementi di capitale poc' anzi noverati, apparisce un'astrattezza soverchia ed ingannevole. A provarlo co' principii dell'A. basta ricordarsi che secondo lui, « *un capital est toujours une valeur fixée dans la matière*, car les produits immatériels ne sont pas susceptibles d'accumulation 3: rien ne peut « passer d'une main dans un autre, si non une matière visible 4. » Il dirci dunque che chi impresta impresta *valori* e non *mercanzia*, egli è un dirci che impresta una cosa che non può nè sussistere nè imprestarsi. Indarno egli si argomenta a provarlo dicendo che non si restituiscono gli stessi danari, le stesse mercanzie 5: questo potrebbe passare, se egli non annoverasse ai capitali il valore degli attrezzi, delle case, dei miglioramenti di terre ecc.: ma avendo confuso tutto questo, la sua prova è falsa, giacchè chi impresta un capitale *in attrezzi* o *in case*, vuole restituiti gli attrezzi medesimi, le medesime case.

Non può dunque dirsi *assolutamente* che chi impresta, impresta soltanto *valori*: anche la base, in cui questi valori si appoggiano, forma parte *essenziale* del prestito, poichè di qui dipende la loro utilità 6, dalla utilità la *volontà* dei contraenti, dalla volontà la *essenza* del contratto [115-949].

Or dimostrata la diversità *produttiva* dei valori secondo le basi diverse in cui essi sono *fissati*, come potrà l'A. sostenere che sia *ugualmente* giusto il farsi pagare un nolo, così di un capitale fissato in una base *produttiva per sè*, come di un altro fissato in una base che *nulla* produce *se non per industria*? potrà egli negare che il lucrare sul valore fissato in questa base *sterile*, egli è un lucrare sopra la industria altrui, un valer per sè *gratuitamente* le altrui fatiche 7?

---

1 T. III, pag. 312. « Les meubles « les *arnemens* ... valeurs productives « d'une utilité qu'on consomme à mesure: utilité qui *n'*en a pas moins « une valeur positive, témoin le loyer qu'on paie d'une maison ou d'un « meuble » (T. I, pag. 155.)

2 « La chose empruntée est *la valeur* et non pas *la marchandise* » T. III, pag. 285 e 829).

3 T. II, pag. 319 segg.

4 T. III, pag. 271.

5 T. III, pag. 339.

6 « La richesse se compose des *objets* capables de satisfaire nos besoins « et non de leur valeur, *qualité metaphysique*, incapable par elle-même d'« y satisfaire » (T. III, pag. 146).

7 « Quand celui qui possède la valeur est dépourvu d'industrie .... si « pourtant il veut qu'elle soit consommée reproductivement, il la prête « (cette valeur) à une personne industrieuse » (T. III, pag. 15).

Gratuitamente io dico, perchè nel caso da me presupposto il prestito è assicurato [959 segg.]: qui dunque non ha luogo la *prime d' assurance*: i valori sono contraccambiati, giacchè suppongo l'*apoca equivalente al capitale*, e l'A. mi concede che essa può non solo equivalere ma prevalere 1. Dunque se riguardiamo nei contraenti i *valori* astratti, essi sono uguali: chi impresta *riceve* l'altrettanto di ciò che *dà*. Qual titolo ha egli dunque ad esigere un di più del valore che impresta, tranne la *industria* che farà fruttar il capitale in mano al mutoatario? E poichè uguale industria potrebbe ancor far fruttar l' apoca in mano al mutuante 2, chi non vede che se esso ha dritto ad esigere i frutti del capitale, anche il mutuatario avrà dritto ad esigere i frutti della sua cambiale?

La gran ragione dell'A., che può, a dir vero, cagionar qualche illusione, è quella: *industria senza capitale non frutta*; dunque il capitale concorre al frutto, dunque il *suo uso* dee pagarsi a proporzione del frutto che se ne trae 3. Ma due grossi equivoci si racchiudono in questo sofisma. 1.° Si confondono la causa *passiva* ossia *materia*, colla causa *attiva* ossia *forza*: il capitale è necessario alla industria come *materia* ma non come *agente* di produzione, il che si vedrà ad evidenza analizzando il secondo equivoco. 2.° Si confonde il *valor del capitale* col *valor dell' uso*, e si viene così a duplicare, a presentar due volte la cosa medesima mascherata in due abiti diversi. Smascheriamola, se ci riesce, appoggiandoci sempre alle dottrine dell'A. Che cosa è il *valore*? è la *misura della utilità*: quando la facoltà produttrice ha aggiunto un grado di *utilità*, questa aumenta il valore della materia lavorata; « la production n'est pas une création de *matière*, mais d'*utilité* 4: la production crée de la valeur en augmentant l'*utilité* 5. « La *utilità* è dunque la *base del valore*, la quale se perdasi, il valore è distrutto 6.

Ciò posto in che consiste il *valore* di un capitale? nella *sua utilità*, tolta la quale il capitale *non ha più valore*. Or io domando al signor Say: che utilità ha il capitale agli occhi della industria? Se si trattasse di un capitale fissato in una base *per sè* produttiva, io ben veggo che il capitale *concreto* avrebbe due utilità, la utilità della *base* e quella del *frutto*: ma trattandosi di capitale fissato in una base produttiva sol *per industria*, questa base non ha altra utilità che di

---

1 « Les lettres de change ont une « valeur .... quelque fois augmentée » (T. II, pag. 126 seg.).

2 « Une lettre de change négociée « par un particulier qui a du credit... « moyen d'emprunter une valeur réel- « le » (Ivi pag. 320).

3 T. I, pag. 44 e seg. « Ces choses « concourant à créer une valeur, leur « usage a une valeur et se paie. »

4 T. III, pag. 2.

5 T. III, pag. 308.

6 « Consommer c'est détruire la va- « *leur* en détruisant l'*utilité* « (T. III, p. 276). « L'utilité une fois détruite, le « premier fondement de sa valeur .... « ce qui en détermine la demande est « détruit « (T. III, p 2).

poter servire *come materia* alla industria. Dunque il valor del capitale qui dipende tutto dall'*uso* che se ne vuol fare; e se non potesse *usarsi* non avrebbero valore *perchè non avrebbero utilità*. E invero che *utilità* avrebbe il metallo agli occhi del fabbro se non potesse lavorarlo? Dunque chi contraccambia con *opoca equivalente* il *valore imprestato*, contraccambia l'*uso che ne spera*.

Or voi gli volete poi far pagare anche l'*uso:* dunque gli fate pagar l'*uso* due volte, prima sotto nome di *valore* (che qui vuol dire *utilità dell'uso*rlo, giacchè non ne ha altra), poi sotto nome di *uso*. Questa conseguenza che parmi evidente anche nelle mie dottrine, sarebbe evidentissima se ci limitassimo alla teoria del Say. — Chi impresta, impresta, secondo lui, SOLO *valori*, il valore è pura utilità, *l'utilità qui* sta sol nello *usare;* dunque *qui* s'impresta, solo *uso*; dunque se si fa pagare l' *uso dei valori*, si fa pagare l'uso due volte — Dal che voi vedete che far pagare al negoziante il valor capitale e poi il suo *uso* è lo stesso che far pagare al fabbro il valor del ferro, e poi l'uso ch' egli ne farà; giacchè « les matières premières sont les produits que le négociant, le manufacturier achètent « pour leur donner un nouveau degré de valeur 1 ». Il fabbro dà al metallo nuovo valore col lavorarlo, il negoziante collo impiegarlo 2; se voi esigete dal negoziante un frutto perchè lo impiegò, potete ugualmente esigerlo dal fabbro perchè lo lavorò; se questa è ingiustizia ed oppressione, ingiustizia ed oppressione è quella.

Riduciam questo raziocinio ai minimi termini. Si può imprestare un capitale *circolante* o un capitale *giacente*. *Circolante* è un capitale che *si usa: giacente* che non *si usa*.

Chi impresta il primo, perde *realmente* l' uso che ne farebbe; chi impresta l'altro non perde uso, giacchè non lo userebbe.

Il mutoante dunque che riceve una cambiale *equivalente*, nel primo caso può aggiugnervi un tanto per l' *uso* perduto; nel secondo se lo aggiugne, si fa pagare ciò che non ha perduto.

Conchiudiamo pur dunque congratulandoci col sig. Say della perspicacia e della buona fede con cui egli ha risuscitati i veri principii, e speriamo che se ne traggano a suo tempo le conseguenze rigorose. Egli ha stabilito che il denaro senza industria è infruttifero 3 nè ha altra utilità che l' *uso:* egli ha dimostrato che il *prezzo* è espressione del *valore riconosciuto* o, come noi abbiam detto,

---

1 T. III, pag. 19.

2 « L'or et l' argent ne sont plus « productifs dès que l' industrie cesse « de les employer » (loc. s. c.).

3 « Marchandise recherchée non à « cause des services qu' on en peut ti« rer » (T. II, pag. 4) « l' argent se « dissipe en totalité » (T. I, pag. 112). « La monnaie, personne ne l' acquiert « que pour l' échanger de nouveau » (T. III, pag. 3).

obbiettivo [951] ; e che il valore derivasi dalla *utilità*. Il prezzo dunque di un capitale si paga per la sua *utilità*, la sua utilità consiste tutta nello *usarla*.

Se dunque può l'onesto uomo riceverne altro prezzo, questo gli viene da un'altra *utilità*, vale a dire dalla utilità pubblica. Questa è quella che, col mutar dei tempi potè richieder nuovi sacrifizii dai privati , come *prezzo* di nuove *utilità*; e solo alla vista di queste è realmente cangiato l'aspetto dei capitali pei progressi della industria, come nel testo abbiam diffusamente spiegato [972 seg.].

CI. *Osservazione filologica.*

Questa osservazione farà comprendere per qual motivo abbiamo assunta, per ispiegare l'interesse legale , la idea di *tassa* , anzi che quella di *traslazione di dominio*, usata da altri autori 1 ; benchè in ultimo risultato ne consegua il medesimo dritto. L'asserire generalmente che la società ha dritto di trasferir il dominio per pubblico bene è una proposizione che nella sua generalità può dar ansa ad applicazioni soverchianti ed arbitrarie [744] : all'opposto il dire che la società può tassare chi riceve da lei un servizio, è una dottrina che entra in tutte le teste, e che salva interissima la libertà sociale dell'individuo : e a questa dottrina infatti si appiglia, benchè senza porla con tanta chiarezza, il dottissimo Bergier 2 nei pochi cenni che dà sopra tal materia.

CII. *Prudenza della S. Sede.*

Dal che si vede con qual prudenza , o diciam meglio ; con qual lume superiore proceduto abbia la santa Penitenzieria romana, quando, mantenendo da un canto inconcusso quanto fu sempre tenuto fra i cattolici in condannazione della *usura*, non volle dall'altro che i confessori inquietassero le coscienze in materia d'*interesse legale*. La quistione è qui totalmente diversa : nella *usura* la privata cupidigia rapisce l'altrui , nella tassa dell'*interesse legale* la società usa *a tutto rigor di equità* il suo dominio eminente in ben comune, proporzionando il compenso al bisogno della società nelle circostanze correnti, affine di assicurare col corso dei capitali la floridezza commerciale della intera società , e però dei singoli individui.

---

1 V. Ligorio lib. 3, tratt. V, c. 3, dub. 7, n. 157. « Potestas humana . . . potest transferre dominium etc. ».

2 Dizionario teologico, art. *Usura*, n.° 5.

CAPO V.

EPILOGO DI QUESTA DISSERTAZIONE.

SOMMARIO

980. *Epilogo del principio, del modo, del fine dell' operar civico.* — 981. *Del dover di* tutela *contro cause* fisiche *di ruina, e contro cause* morali. — 982. *Del dovere di* perfezionare *la società* civicamente — 983. *colla unione degl' intelletti in un pensar religioso,* — 984. *collo istruzione civica in materie* civili, scientifiche e tecniche, — 985. *coll' accordare le volontà in un perfetto amor di patria,* — 986. *usando gli oppigli tutti che presenta natura,* — 987. *col promuovere civicamente la ricchezza sociale.*

980. Ed eccoci al termine di quanto ci parve doversi accennare intorno all'operar *civico* della società animata ed operante per l'Autorità.

Destinata a procacciare agl' individui associati il quieto possesso dei loro dritti, ed a crescerne il bene collegandone a comun vantaggio le forze ed azioni esteriori, l' Autorità dee studiare i mezzi di soddisfare al loro bisogno determinati dall'ordine di natura; dee, nello spingere la società ad usar questi mezzi, adoprare, per quanto è possibile, tutte le molle che possono soavemente ed efficacemente eccitare la naturale attività dell' uomo.

981. Proteggerà da prima ogni associato contro le tante cause materiali di ruina che costantemente o casualmente ne minacciano la esistenza, la sanità, gli averi ; e raccogliendone poi gli estremi aneliti con materna pietà assicurerà nella tomba alle ceneri dei defunti la riverenza dei superstiti ; assicurerà nei giudizii alle ultime

lor volontà un potere che per sè sole esse avrebbero perduto, e alla loro esistenza domestica una specie d' immortalità continuata nei figli o amici superstiti.

Proteggerà poi gli associati contro i furori della malvagità; e col castigo del delitto, e colle arti di prevenirlo spezzandone i pugnali, assicurerà al pacifico suo cittadino ogni bene: e farà, potendolo, di ridurre all' ordine, loro vero bene, anche gli scellerati che lo violarono.

982. Congiungerà poi gli sforzi degli associati per drizzarli ad un nuovo ordine di cose, ove operando concordemente, possano ottenere colla unione delle forze associate una perfezione, di cui gl' individui isolati non sarebbero capaci.

983. A tal fine farà in prima ogni sforzo a creare nei suoi la prima unità di pensiero col favorire la propagazione del *vero*, natural dominatore degl' intelletti, e collo impedire il suo contrario. Ma siccome ad eseguir tale impresa è necessario un infallibile e sicuro possesso della verità, l' autorità sociale non potrà gingnere a tal grado di perfezione se non coll' assistenza di una illuminatrice soprannatural provvidenza.

984. Tenterà poi di ridurre a perfezione le intelligenze associate così in ordine ai beni civili come in ordine all' istruzione speciale. Porre ognuno in istato di conoscere i proprii dritti e doveri sociali, ed i mezzi di soddisfarli; propagare nelle menti volgari le nozioni elementari, nelle sublimi le più nobili discipline; formar in tal guisa ad utili strumenti di pubblico bene le generazioni strappate all' ozio e al delitto: ecco il grande scopo della pubblica istruzione considerata in tutta la sua estensione civile, scientifica e tecnica.

985. Preparate le intelligenze non le sarà malagevole muovere al bene comune le volontà, affezionandole a quella società in cui vivono, a quelle forme di cui si riveste l' autorità sociale, a quelle

persone in cui si presenta, a quelle leggi ed istituzioni con cui si opera, a quella moltitudine per cui sussiste, a quelle terre sopra cui si sostenta.

986. E tanto più agevole le riuscirà ottenere questa concordia di amor patrio, quanto più ella saprà e persuadere dei suoi ordinamenti gl' intelletti dei sudditi, e scuoterne con vive immagini i sensi o la fantasia, e soddisfarne innocentemente gl' interessi e le passioni.

987. Nel che utilissimo le riuscirà ogni provvedimento con cui del loro ben materiale ella si mostri sollecita e specialmente il promuovere saggiamente col corso delle ricchezze la floridezza del commercio, e la pacifica possessione dei beni materiali.

Sono queste in sostanza le funzioni più importanti del civico operare sociale, diretto a *tutela* e a *perfezionamento* degl' individui associati, le cui leggi abbiam indagate in questa dissertazione.

FINE DEL PRIMO VOLUME.